

الأعمال المختارة

أمين الخولى

دراسات إسلامية

دراسات إسلامية

ينشر هذا الكتاب بمناسبة الندوة التى يعقدها
المجلس الأعلى للثقافة عن أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦
يضم المواد الموسوعية له فى الطبعة العربية
من دائرة المعارف الإسلامية

طبعته دار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

يضم هذا المجلد دراسات كتبها أمين الخولى تعليقاً على مجموعة من المواد فى دائرة المعارف الإسلامية، يسعدنا أن نقدمها بين دفتى كتاب واحد للمثقفين والطلاب بمناسبة احتفال لجنة الدراسات اللغوية والأدبية بالمجلس الأعلى للثقافة بذكرى أمين الخولى فى إبريل ١٩٩٦ باسم الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية.

إن الطبعة الأوروبية الأولى من دائرة المعارف الإسلامية ظهرت باللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية (١٩١٣ - ١٩١٤) فأصبحت فى النصف الأول من القرن العشرين المرجع الأول للدراسات الشرقية فى العالم كله، شغل بها علماء الشرق الإسلامى وأرادوا نقل موادها إلى اللغات الكبرى فى الشرق.

وهنا شرع عدد من علماء مصر فى ترجمتها إلى العربية ترجمة أمينة تنقل الفكرة منسوبة لصاحبها دون أدنى تدخل فى النص. غير أن عدداً من المواد فى الأصل الأوربى لم تكن من ناحية المنهج بالمستوى المنشود، أو صدرت عن تصورات مخالفة لروح الحضارة الإسلامية. وهنا وجد محررو الطبعة العربية من واجبهم كتابة مواد جديدة كاملة. وكانت مشاركة أمين الخولى بكتابة هذه المواد التى نقدمها فى هذا المجلد، مع الترجمة العربية للمواد المترجمة عن الأصل الأوربى. آثرنا أن نقدم هذه المجموعة مع تلك من أجل تكامل الرؤية والمقارنة. وهذه المواد تتناول:

١ - البلاغة ٤ - الشريعة

٢ - التفسير ٥ - الطلاق

٣ - السيرة

ومن واجبى هنا أن أعبر عن خالص الشكر وعظيم التقدير لأسرة أستاذنا الراحل يمثلها الصديق العزيز الأستاذ الدكتور أسامة أمين الخولى، فقد أسعدتنى الموافقة الكريمة على هذه الطبعة المحدودة إحتفالاً بأستاذنا وتحقيقاً لأمل عزيز لدى الباحثين وجمهور المثقفين.

والله الموفق،

رئيس مجلس الإدارة

أ. د. محمود فهمى حجازى

البِلاَغَةُ

البلاغة

الشامل و مفتاح العلوم ، ثم جاء جلال الدين محمد القزويني و خطيب دمشق ، المتوفى عام ٥٧٣٩ هـ (١٢٣٨ م) فاختصره وشرحه بعنوان « تلخيص المفتاح ، الذي تدول بالشرح مراراً ، ونظمه السيوطي . وأورد مهران Mehren مقتطفات كثيرة من هذه المصنفات في كتابه *Rhetorik der Araber* وقد اعتمدنا في كتابة هذا المقال على أبحاثه (انظر كذلك *Gesch. d. arab. lit. : Brokelmann* ج ١ ، ص ٨٠ وما بعدها ، ص ٢٩٤ — ٢٩٦ ، ج ٢ ، ص ٢٢) ٩

[شاده Chaade]

١ — البلاغة — في اللغة « شئ ، بالغ ، وأمر بالغ ، أى جيد ، ومن هنا كانت البلاغة في معنى جودة الكلام . وللملم لم يهتموا بالتفريق بينها وبين الفصاحة أولاً ، كما يظهر من استعمال الجاحظ في البيان والتبيين ؛ وكما يقول أبو هلال العسكري — الصناعتين : ص ٧ ، الأستاذة سنة ١٣٢٠ هـ — : « وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجمان إلى معنى واحد ، وإن اختلف أصلاهما ، لأن كل واحد منهما إنما هو الابانة عن المعنى والاظهار له ، . على أن اختلاف الأصل اللغوي كان سبب تفريق بينهما ، ظل ينمو مع الزمن حتى استقر الاصطلاح التعليمي الغالب ، على أن الفصاحة توصف بها الكلمة والكلام والمنكلم ، وأنها تكون بدون البلاغة ؛ وأن البلاغة يوصف بها الكلام والمنكلم دون الكلمة المفردة ، ولا تكون بدون الفصاحة

« البَلَاغَةُ » اسم معنى من بَلَغَ ، ومعناه لغة الوصول والانتها . وعلم البلاغة ثلاثة فروع هي : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع ، والأول يبحث في أنواع الجمل المختلفة واستعمالها ، والثاني يُعَلِّمُ الانسان صناعة الكلام « الفصيح » من غير إيهام . ومباحثه التشبيه والاستعارة والكناية والثالث يبحث في محسنات الكلام ، ويتناول عدداً كثيراً من صور القول كالمبالغة والقلب والاستخدام

والفرع الثالث ، وهو علم البديع ، أقدم هذه العلوم وأكثرها تداولاً ، ففى عام ٢٧٤ هـ (٨٨٧ — ٨٨٨ م) أصدر الأمير عبد الله بن المعز مصنفه « كتاب البديع » وضمّنه سبعة عشر نوعاً من العبارات المحسنة مما ورد في القرآن والشعر القديم وما يُعرف بالبديعيات ثم ألَفَت المنظومات التي تبيّن مختلف الصور القولية إلى قرابة العصر الحديث .

وللسكاكي المتوفى عام ٦٢٣ هـ (١٢٢٦ م) أو عام ٦٢٦ هـ (١٢٢٩ م) بحث منظم في علوم البلاغة كلها في الجزء الثالث من كتابه

البلاغة

ص ١٧٩ ط الميمية - و بل تصفع معظم
أبواب أصول الفقه من أى علم هى ؟ ومن
يتولاها ؟

...

٤ - حين امتد الفتح الإسلامى وبسطت الدولة
جناحيها من حدود الصين إلى شاطئ* الاطلنطي
استغل بظلمة أخلاط من صنوف البشر، قويت
حاجتهم إلى دراسة اللغة العربية لغة الدولة الرسمية،
والتفوق في أدبها ليظفروا بولاية أعمال الدولة،
في الكتابة التي كانت في درجة الوزارة، والتي هي
ناحية عملية لما أترجده خطير في الحياة الأدبية
العربية وتاريخها. فكانت البيئة الكتاب دراسات
أدبية هامة، وقيل منذ القدم أن الكتاب دهاقين
الكلام - العدة ٢ : ٨٤، ٨٥ ط هندية -
وصار عندهم من علم الأدب ما ليس عند غيرهم؛
حتى قال الجاحظ: « طلبت علم الشعر عند الاسمعي
فوجدته لا يحسن إلا غريبه، فرجعت إلى
الأخفش فوجدته لا يتقن إلا أعرابه، فعطفت
على أبي عبيدة فوجدته لا ينقل إلا ما اتصل
بالأخبار، وتعلق بالأيام والأنساب؛ فلم أظفر
بما أردت إلا عند أدباء الكتاب كالحسن ابن
وهب، ومحمد بن عبد الملك الزيات، - العدة
٢ : ٨٤ -

وهكذا بدأ بحث البيئة الكتابية في القرآن
نفسه مبكراً، فتحدثنا الرواية أن رجلاً في زى
الكتاب بمجلس الفضل بن الربيع، سأل أبا
عبيدة معمر بن المثنى - ت ٢٠٦ هـ - عن قوله
تعالى، طلعها كأنه روس الشياطين، فقال:
إنما يقع الوعد والايعاد بما تدع عرف مثله، وهذا
لم يعرف إلا؛ فاعتقد أبو عبيدة أن يضع كتاباً
في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وألف كتابه

وظلت الكتب المتأخرة تشير إلى إمكان
التسوية بين الكلمتين، وإليها أميل الآن، تقليلاً
للاقسام، فنقول بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام،
كما نستطيع أن نقول: بلاغة الألفاظ، وبلاغة
المعاني. أى جودة كل ذلك

...

٢ - علم البلاغة: جاء الإسلام العرب
بمعجزة قولية هي القرآن، الذي تحداهم أن يأتوا
بمثله. فكان إيمان العرب إقراراً بالاعجاز،
وتسليماً بأنه إن اجتمعت الإنس والجن على أن
يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله، ولو كان
بعضهم لبعض ظهيراً، ويتأذى الزمن، ودخول
غير العرب في الإسلام احتاج المسلمون إلى أن
يتعرفوا إعجاز القرآن، واضطروا إلى بحث
ودراسة لذلك. فصارت معرفة البلاغة أمراً
دينياً كلامياً، يفرح به الله في عقول المتكلمين،
كما يقول عمرو بن عبيد في القرن الثاني الهجري
- البيان والبيان ١ : ٩٠ و ٩١ ط التجارية -
ومن هنا اشتغل علماء الكلام بأبحاث بلاغية

...

٣ - اعتمدت الحيساء على القرآن كتاب
الإسلام، فكان مصدر التشريع، وأساس
الأخلاق وما إلى ذلك، وفي سبيل استخراج
هذا من القرآن، ألزم أصحاب الدراسات
الدينية، أن يبحثوا أسلوب القرآن، وطرق فهمه
ومراميه في القول، فكانت لعلماء أصول الفقه
مثلاً بأبحاث بلاغية، تحتل المقدمة اللغوية لعلم
الأصول. وهي مقدمة تضخم مع الوقت حتى
صارت مسائلها من أهم ما يبحث الأصوليون.
ويشير السكاكي إلى انتشار علم أصول الفقه،
بأبحاث على المعاني والبيان فيقول - المفتاح

البلاغة

بجاز القرآن — ابن خلكان — وفیات الأعيان

٢ : ١٣٨ ، ١٣٩ ط بولاق : —

وقد كان للكتاب مؤلفاتهم أثر واضح في حياة البلاغة ؛ فن ابن المقفع بأدبيه ، إلى قدامة ابن جعفر بنقديه ، وابن شيت القرشي ، صاحب كتاب معالم الكتابة ومفاهيم الإحصاء ، والشهاب الحلبي الكاتب صاحب حسن التوسل إلى صناعة التوسل ، وابن الأنبر بمنه السائر ، والقافضندي بصبح الأعشى في صناعة الإنشاء . هؤلاء وغيرهم قد خدموا دراسة البلاغة العربية خدمات جليلة

...

هـ — في هذه العظمة السياسية ، وبسطة المال والنعيم . ترقى الفنون جميعاً ، وقد كان للفن القولي نصيبه من النبوض واتجه شعراء المولدين إلى الاختراع والابداع — ابن رشيق : العمدة ١ : ١٧٥ وما بعدها — وكان ذلك بأن نظر الشعراء ونقاد المتأدبين منهم ، إلى محاسن الكلام وأوجه جماله ، يلتمسونها في النثر والشعر ، ليستكثروا منها في أشعارهم وسموها (البديع) ؛ فاحتاج مثل هذا إلى درس بلاغي ، استخرجوا به هذه المحاسن ، وحاولوا ضبطها ، ووضعوا لها الألقاب ، وفيه وضع ابن المعتز الشاعر الأمير كتابه (البديع) سنة ٢٧٤هـ ، فقسم هذه الأوجه قسمين البديع ، والمحاسن ، وخص باسم البديع خمسة أبواب هي : الاستعارة ، والتجنيس ، والمطابقة ، ورد اعجاز الكلام على ما تقدمها ؛ والمذهب الكلامي ، وقد نسب تسميته هذا القسم إلى الجاحظ . وذكر — ص ٥٨ — أنه اقتصر بالبديع على هذه الخمسة اختصاراً ، وإن لم يبين وجه ذلك ، وعرض بعد ذلك لمحاسن الكلام والشعر فقال إنها كثيرة وذكر منها اثني عشر

نوعاً ، وما ذكره من البديع والمحاسن خليط عد بعضه أخير آمن علم المعاني ، كالاتفات والاعتراض وتجاهل العارف ؛ وبعضه من علم البيان كالاستعارة ، وحسن التشبيه ، والتعريض والكناية ، وبعضها من البديع الاصطلاحي ؛ وتابعت تلك الدراسة البلاغية التي بدأها الشعراء والنقاد حتى نمت نمو عظيم تراه في تاريخ البديع . وظلت تشمل مختلف الأبحاث البلاغية ، التي توزعها التقسيم الأخير لعلومها .

...

٦ — وإلى جانب هذا كان من العالمين في الميدان الأدبي ، أولئك الرواة الذين وصلوا ماضي العرب بحاضرهم ، وحفظوا تراث اللغة والأدب الباقي بعد ما اختلط العرب بغيرهم ، ففسدت لغتهم ، وخسروا شخصيتهم ؛ نقل هؤلاء الرواة عن البادية ، التي أوزت إليها الفصحى ، ما استطاعوا العثور به من متن اللغة وأحاديث الأدب ، واشتغلوا بتدوين ذلك ومدارسته ، فكان هؤلاء النفر من أصحاب اللغة حظ من التحدث في استعمال الألفاظ العربية ، وخصائص الأسلوب العربي ، وما إلى ذلك من دراسة بلاغية أيضاً ، يشير إليها الجاحظ في البيان والتبيين — ٣ : ٢٤٢ ، فيقول بعد ما روى بيت الأشمب ابن رميلة

هم ساعد الدهر الذي يتقى به

وما خير كف لا تنوء بساعد

قوله : هم ساعد الدهر ، إنما هو مثل . وهذا

الذي تسميه الرواة البديع (١) . وكما يشير

(١) هذا ما يقوله الجاحظ ، لكن ابن المعتز بعده بنحو ربع قرن من الزمان يقول — البديع ص ٥٨ : « تأملوا العلماء بالغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم » أي البديع ، ولا يدرون ما هو . ولعل الشواهد تؤيد قول الجاحظ ، كما ترى في إشارة عبد القاهر إلى عمل ابن دريد

البلاغة

لابي هلال . ونقد الشعر لقدامة بن جعفر .
— الانبائي : على رسالة الصبان في البيان ص ٣
ط بولاق — . وقبل ذلك عد أبو هلال نفسه ،
كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، أكبر وأشهر
الكتب المصنفة في علم البلاغة .

ومن هنا نقدر كيف التقى النقد بالبلاغة
واتحدوا عندهم ، فلم يفرّدوا النقد يبحث خاص .
ولا سموا له علما .

...

٨ — مضت هذه الدراسة البلاغية . تتقلب
بها المناهج ، وتؤثر فيها البيئات . وتتأثر بالثقافة
الإسلامية العامة ، من أصيلة ودخيلة ، وقد رأينا
من قبل ، كيف اختلفت مناقشاتها ، والتفت فيها
موارد متعددة .

ومؤرخ البلاغة يجد من مذاهب هذه الدراسة
ومدارسها ما يحسن تتبعه . وقد أدرك القدماء
أنفسهم وجود بلاغتين ، سموا أولاهما
« البلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة » .
وسموا الثانية « البلاغة على طريقة العرب
والبلاء » — السيوطي . حسن المحاضرة
١ : ١٥٧ ط مصر سنة ١٣٢١ هـ —

ونجد الأولى تشيع غالبا في المناطق الشرقية
من الدولة الإسلامية حيث يقطن خليط من
الفرس والترك والتتر ومن إليهم . ومن غول
هذه الطريقة جار الله الزعزعي ، وأبو يعقوب
يوسف السكاكي ، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم .
وتسود الثانية غالبا في المناطق الوسطى من
الدولة الإسلامية ، حيث مهد العربية الأولى .
وما دناها من الأقاليم كالعراق والشام ومصر
مثلا . ومن رجال هذه الطريقة أمثال ابن سنان

عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز ٣٢٨ ط
الترقي — إلى ما نجده في كتب اللغة من ادخال
ماليس طريق نقله التشبيه في الاستعارة كما صنع
أبو بكر بن دريد في الجهرة . فانه ابتدا بابا فقال
(باب الاستعارات) الخ ، وكذلك نجده متفرقا
في كتب الأمال من هذا التناول البلاغي لأصحاب
اللغة ودارسها .

فأنت ترى في وادي الأدب العربي نهيرات
تنبع من بيئات مختلفة ، من البيئة الدينية : كلامية
وأصولية . ومن البيئة الأدبية : بيئة الكتاب .
وبيئة الشعراء ، وبيئة الرواة وأهل اللغة . وتلتقي
تلك النهيرات جميعا في نقطة واحدة . هي معرفة
طرق إدراك جيد الكلام ، وكيف يكون التفريق
بين كلام جيد ، وآخر ردى . أو الاقتدار على
صنع كلام جيد ، قصيدة منظومة أو نثرا مرسلًا ،
وتلك هي الدراسة البلاغية التي يتبين مؤرخها
الدقيق تلك العناصر المختلفة في نشأتها وتدرجها
وتميزها واضحة في أبوابها ومسائلها

...

٧ — بمضى الزمن تميزت الدراسات واستقرت
واتخذت كل مجموعة من قواعدها اسما خاصا .
ورببت العلوم بمجموعات ، فكانت علوم العربية
أو العلوم الأدبية أولا تعد ثمانية — ابن الانباري .
طبقات الأدباء ص ١١٧ ط مصر سنة ١٢٩٤ هـ —
هي : النحو ، واللغة ، والتصريف ، والعروض .
والقوافي . واخبار العرب . وأنسابهم . وثامن
هذه العلوم (علم صنعة الشعر) وهو اسم مجموعة
الدراسات السابقة التي تعلم معرفة الجيد من القول
وصناعته . كذلك سميت الفنون البلاغية قديما
صناعة الشعر ، كما سميت أحيانا نقد الشعر أو نقد
الكلام . وبعد القدماء بما ألف فيها كتاب الصناعتين

البلاغة

في تأدية المعنى المراد والاحتراز عن التعقيد المعنوي،
فاتخذوا علمين جديدين هما: علم المعاني الذي يحترز
به عن الخطأ في تأدية المعنى المراد؛ أي يعرف به
مطابقة الكلام لمقتضى الحال إنهم علم البيان الذي
يحترز به عن التعقيد المعنوي. أي يعرف به إيراد
المعنى الواحد بتركيب مختلفة في وضوح الدلالة
عليه. واحتاجوا المعرفة بتوابع البلاغة إلى علم آخر،
فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه
التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال
ورعاية وضوح الدلالة.

وبالطريقة المنطقية نفسها حصروا أبحاث
هذه العلوم، فقالوا في المعاني: إنه ينحصر في ثمانية
أبواب: لأن الكلام إما خبر أو إنشاء. — والخبر
لا بد له من مستدل إليه ومستند واستناد. ففقدوا
لذلك باب أحوال الاستناد الخبري، وباب أحوال
المستند إليه وباب أحوال المستند. ثم المستند قد
يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه،
ففقدوا باب متعلقات الفعل وكل من الاستناد
والتعلق أما بقصر أو بغير قصر ففقدوا باب القصر.
ثم خصوا الانشاء بباب مستقل. والجملة مع الأخرى
إما مطوقة أولاً وهذا باب الفصل والوصل.
والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو
غير زائد. وهذا باب الإيجاز والإطناب والمساواة
وكذلك شرحوا وجه انحصار علم البيان في
التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، وانحصار
البديع في قسمي التحسين المعنوي، والتحسين اللفظي.
وفكرتهم في هذا المحصر صورة لما ساد
دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، وكلامية
ومنطقية، أقحمت فيها كثيراً من أبحاث لاعلاقة
لها بالفرض الأدبي من البلاغة؛ وضيق دأثرها
الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها

الخفاجي صاحب كتاب سر الفصاحة. وابن الأثير
والسبكي المصري وغيرهم

ولكل مدرسة كتبها ورجالها بما يتسع لمؤرخ
البلاغة مجال تتبعه وفحصه. وبلاغة المعجم وأهل
الفلسفة هي التي اشتهرت، ولا يزال طابعها هو
الظاهر، والمتبادر اليوم حينما تطلق كلمة البلاغة
...

٩ - ازداد تنسيق علوم الأدب أو علوم
العربية. فوصلت إلى اثني عشر علماً، لوحظت
في ترتيبها اعتبارات خاصة. فقسمت مثلاً إلى
أصول وفروع. ثم قسمت الأصول قسمين:
ما يبحث في المفردات. وما يبحث في المركبات.
وقسم ما يبحث في المركبات قسمين: ما يبحث
في الموزون منها فقط، وما يبحث في المركبات
مطلقاً موزونة ومشورة. وتحت هذا نجد العلوم
التي استقر الأمر أخيراً على اعتبارها علوم البلاغة
ووقفت عندها جهود بلاغة الأعجام المتفلسفة
وهي: علم المعاني، وعلم البيان. ويتبعهما البديع.
هنا يلتزم التفريق بين الفصاحة والبلاغة
على ما أشرت إليه أولاً. ويشتد تعريف البلاغة
بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.
ويبينون وجه انحصار دراسة البلاغة في هذه
العلوم على طريقتهم المنطقية بأن: البلاغة في
الكلام مرجعها إلى أمرين: الاحتراز عن الخطأ
في تأدية المعنى المراد، وتمييز الكلام الفصيح من
غيره. والثاني منهما وهو تمييز للفصيح، منه ما يبين
في علم متن اللغة أو علم الصرف، أو النحو، ومنه
ما يدرك بالحس. ثم منه ما ليس كذلك، وهو
التعقيد المعنوي؛ لا يعرف بشيء من العلوم
ولا يعرف بالحس. فيبقى شيئان يحتاجان إلى علم
يتولى البحث عنهما، وهما: الاحتراز عن الخطأ

البلاغة

وعرضها ، فذلك أمر قريب المثال حين تصدق
النية في طلبه

وأما الغرض البعيد من التجديد في علوم
الادب أو علوم العربية ، فهو أن تكون هذه
الدراسات الأدبية مادة من مواد النشور الاجتماعية
تتصل بمشاعر الأمة ، وترضى كرامتها الشخصية
وتسائر حاجتها الفنية المتجددة . فتكون اللغة في
مصر مثلاً لغة الحياة في أروانها المختلفة ، وأداة
التفاهم المرضية في البيت والمعمل . والجامعة
والمرح ، والسوق ، والنادي وما إلى ذلك . فلا
يعيش الناس بلغة ، ويتعلمون لغة أخرى . ولا يفكر
الناس بلغة ويدنون أفكارهم بغيرها ؛ ولا يتعلمون
بلغة ، ويشعرون وينثرون ويثنون ويخطبون
بغيرها ؛ ولا تكون اللغة سبباً في فرض نظام
من الطبقات على الأمة بحيث يتسع البعد بين خاصة
الأمة وعامة من في اللغة المتفاهم بها .

ولا يتحقق هذا الغرض إلا بتغيير قد يس
— أو لا بد أن يس — الأصول والأسس
البعيدة ؛ ويدخله العزم والجهد حتى تصير اللغة
ناحية من كيان الأمة ، وجانباً من وجودها
المعملي ، ولا تفتقر اللغة في حال عنها في أخرى
إلا بقدر ما تتطلب الأناقة الفنية والعمل الأدبي
وهذا المطلب شاق غير يسير في جوانب
مختلفة من العلوم العربية ؛ إلا أنه أقل مشقة
في البلاغة ، ودرسها ؛ لمروريتها في فطرتها ؛ وقابلية
في منهجها الذي يعتمد على الذوق والوجدان ؛
ويصل أبحاثها بالفن والجمال مهما أخفت ذلك
اتجاهات خاطئة ، وأعمال مؤتة . ثم إلى هذا كله
أمر آخِر ، يضيق الخلف ، ويوفر المشادة بين
المثقفين والسائرين ؛ هو أن الأقدمين أنفسهم قد
طرحوا أن البلاغة من العلوم التي لم تنضج دراساتها

عن أن ترك أثراً أدبياً في ذوق دارسها ؛ وقصر
غايتهما على مسألة دينية بعينها هي مسألة الإعجاز
حتى صار من تعاريف البلاغة : أنها علم يمكن
معه الوقوف على معرفة أحوال الإعجاز —
يحيى العلوى . الطراز ١ : ١٣ ط مصر —
واتبعت في دراستها الطريقة التقليدية ،
فاتخذ لها المتن الموجز المركز ، يفسره الشرح ؛
وتعلق عليه الحاشية ، ويتبعم التقرير ، في مناقشات
لفظية مردها إلى علوم مختلفة ، تبعد عن الأدب
والذوق وما إلى ذلك كلما زاد عمقها وغوصها في
تقدير متاولها

...

١٠ - البلاغة اليوم — : في الشرق —
ولا سيما مصر — حركات تجديدية بلا مراء .
ومن هذه الحركات الموقف الرشيد ، ومنها طائش
غير مسدد . ودون أن نتمس تفصيل ذلك في
الحياة الأدبية بخاصة وما يتناولها من تجديد ؛
ومع اجتناب ما يضيع الجهد ويثير الخلاف حول
هذه المحاولات ؛ نقول : —

إن التجديد الأدبي يرى إلى غرضين :
قريب ، وبعيد

فالغرض القريب : هو تسهيل دراسة المواد
الأدبية ؛ وتوفير ما يبذل فيها من جهد ووقت ؛
مع تحقيق المطلوب من دراستها تحقيقاً عملياً ؛
بحيث يمكن كل دارس لها أن يظفر في وقت
مناسب وبجهد محتمل بما يستطيع معه استعمال
اللغة في حياته ، ذلك الاستعمال الذي يتطلب من
أجله اللغات .

وهذا الغرض يحققه المنهج الصالح . والكتاب
المنظم . والعلم البكف ؛ وإن استلزم تغييراً في
ترتيب مسائل هذه العلوم ، أو بطريق تناولها

البلاغة

وفيما ينبغي من تغيير وراء ذلك ننتفع بما
قرروا من عدم نضج البلاغة ؛ لنقرر ما يلي :

٣ - قد وضع القدماء هذه البلاغة في قسم
المركبات من العلوم الأدبية ؛ وقصروها على دراسة
الجملة وأجزائها لحسب ؛ لا ترى من أبحاثها شيئاً
يزيد على ذلك ؛ وقدموا مقدمة عامة للفصاحة
والبلاغة ذكروا فيها شيئاً عن فصاحة الكلمة
المفردة .. والعمل الأدبي ليس في الجملة وجزئها
لا غير ، فلك لا تعطي إلا معنى أدبياً جزئياً
وراء ذلك الفقرة المنشورة ، والقطعة المنظومة
تألف من جملة عدة ومعاني جزئية مختلفة ، ثم
وراء ذلك كله العمل الأدبي الكامل ، قصيدة أو مقالة
أو رسالة أو خطبة ، يحتاج ذلك كله إلى النظر
البلاغي ؛ ثم اللفظة المفردة لا يمكن في درسها
البلاغي هذا القدر اليسير الذي ألموا به .

وعلى هذا نبدأ البحث البلاغي المستوفى من
اللفظة المفردة ؛ ولا نحدد بالجملة ، بل نبدء إلى
الفقرة ، والعمل الفني الكامل ؛ فنبحث فيها
الأسلوب واختلافه ، وأوجه تفاوته ومزايا
أنواعه المختلفة ؛ وننظر النظرة الشاملة الجامعة في
الأثر الأدبي كله .

٤ - قصر القدماء البحث البلاغي على الألفاظ
من حيث أدائها للمعاني الجزئية بالجملة الواحدة
أو الجمل المتصلة في معنى واحد ؛ ولم يجاوزوا ذلك ؛
فعلم المعاني ؛ تعرف به أحوال اللفظ العربي
من حيث مطابقتها لمقتضى الحال ؛ وعلم البيان
يعرف به إيراد المعنى الواحد بتركيب مختلفة ؛
والمعنى هو تشبيه أو مجاز أو استعارة أو كناية لا غير .
} أما المعاني الأدبية ، والأغراض الفنية التي
هي روح الفن القول ومظهر عظمة الأديب ،
وأثر ثقافته وشخصيته ؛ فلم ينظروا فيها .

وإذا كان الأمر كذلك فأني أرى أن نعد
رأساً إلى تحقيق الغرض البعيد في تجديد البلاغة
العربية تجديدًا يمس الأصول والأسس فيغيرها ،
وينشئ فيها ويشيت ؛ ونخالف مقررات كبرى
- وبخاصة في البلاغة المتفلسفة - ونضيف
إضافات جديدة ، حتى نصل البلاغة بالحياة ،
ونمكنها من التأثير الصالح فيها ، وإذا تم ذلك
كان تسهيل الدرس أمراً هيناً يسير التحقيق ؛
فلنا إذاً أن نؤلف من الكتب مائشاً ، ونعرض
الموضوعات ، ونتناول المسائل كأنشاء ، بعد
ما استطعنا التحكم في الأصول الكبرى .

{ على أني حينما أحاول ذلك ، أنتفع أولاً بكل
ما استطاع الاتفاف به من القديم ، وأتجنب الاندفاع
المضيق للجدد والوقت ، والمفرق للقوى في غير
ضرورة ؛ وأؤثر اتباعاً لهذه الخطة أن أقدم بيان
ما يستجيب له التراث القديم من هذا التغيير :

١ - فن حيث وصل البلاغة بالحياة الأدبية ،
وجعلها دراسة ذات جدوى عملية ، يمكن أن نأخذ
برأى القدماء حينما كان أبو هلال العسكري يقول :
إن صاحب العربية يستطيع بعلم البلاغة أن يفرق
بين كلام جيد وآخر ردى ، ولفظ حسن وآخر
فحيح ؛ كما يستطيع أن يصنع قصيدة وينشئ رسالة .
وبهذا تحكم حاجة الحياة الأدبية ؛ وينتفع بكل
ما يجد في تلك الحياة من نافع ؛ وتخدم الفنون
القولية الراجحة .

٢ - ومن حيث إخضاع البلاغة للمنهج الأدبي
الفني في الدراسة ، يمكن أن نحي رسوم المدرسة
الأدبية الأولى وأثارها وكتبها . وبهذا نحتكم إلى
كل ما في دراسة الفنون من أساليب مجربة ومنهج
مستحدثة ؛ ونحمل بناتنا تلك الدراسة الفلسفية
المستمجة .

البلاغة

الحياة الجادة : وبذلك :

٦ - نضم إلى البلاغة مقدمة فنية ؛ نعرف الدارس فيها بمعنى الفن ، وطبيعته ، ونشأته . وغايته . وأقسامه ؛ متحرين في ذلك بيان الفن القولي بخاصة ؛ ثم .

٧ - نضم إلى تلك البلاغة مقدمة نفسية . لا بد منها ما دام شأن الفن الأدبي ما أسلفنا ؛ وما دمتنا نريد وصل البلاغة بالحياة . فنعرف الدارس بالقوى الانسانية ذات الأثر في حياته الأدبية كالوجدان والدوق ؛ والخيال ؛ ونزيد فهمه للاعتبارات التي أجعلها القدماء تحت كلمة « مقتضى الحال » ، وذكرنا منها في أسباب الخذف والذكر والتقديم والتأخير اعتبارات نفسية محضة كما تلم المقدمة النفسية بدراسة أميات العواطف الانسانية التي هي مادة المعاني الأدبية ؛ ومثار الفنون القولية نثرا وشعرا ؛ وهي في الجملة دنيا الأدب والفنون كلها .

تلك معالم التجديد البلاغي في اجمال ؛ وبعض الأهداف التي أجاهد من أجلها في كتيبة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ؛ وإن فسح الله في الأجل كل كتاب « فن القول » ؛ مثلاً مبتدأ للدراسة البلاغية على تلك الأصول ؛ ثم نبأون في إكمالها وإقرارها الجهود المتصلة في نهضة مصر والشرق .

المصادر - فوق ما في صلب المادة - الخولي

(١) البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ؛ بحث في صحبة الجامعة المصرية سنة ١٩٣١ .

(٢) البلاغة وعلم النفس بحث في مجلة كلية الآداب سنة ١٩٣٩
نُشر في تاريخ البلاغة بحث في مجلة كلية الآداب
حينئذ ١٩٣٤ .

(٣) من تاريخ البلاغة ، عاضرات في كلية الآداب .

أمير الخولي

ولا بد أن نفرد المعاني بالبحث المستقل بعد بحث الألفاظ ، مفردة وجملاً وقرأ .. فتعلم الدارس كيف يوجد هذه المعاني ، وكيف يصححها وكيف يرتبها ، ويعرضها ؛ وما إلى ذلك

٥ - وإذا اتسع البحث البلاغي فنصل مع الألفاظ المعاني جزئية وكلية ، وشمل مع الجملة اللفظة المفردة ، ثم جاوزها إلى الفقر والقطع الأدبية والأساليب ، فقد صار التقسيم القديم للبلاغة إلى المعاني والبيان والبديع لا أساس له ولا غناء فيه ؛ ولزم أن يوضع التقسيم على أساس غير الأول ؛ كان تقتصر على كلمة « البلاغة » ، وصفا لجمال الكلمة والكلام ، ونوفر كلمة الفصاحة ؛ ونقسم الدرس إلى بلاغة الألفاظ وبلاغة المعاني ؛ وفي بلاغة الألفاظ نبحث عنها من حيث أن تلك الألفاظ أصوات ذات جرس ، ثم من حيث هي دوال على المعاني مفهومة لها ؛ ونبحث ذلك في المفرد ؛ والجملة والفقرة ؛ والقطعة ؛ ونقسم المعاني بما يناسبها حتى تنتهي بها إلى دراسة فنون القول الأدبي المنظوم والمنثور فناً ، وما به قوام كل فن وحسنه ؛ متخطين الفنون القديمة من المقامة والرسالة والخطبة إلى الفنون الحديثة من المقالة والقصة على اختلاف أنواعها ؛

وحين نستبعد ما حشدته طريقة المعجم وأهل الفلسفة في البلاغة من مقدمات منطقية واستطرادات فلسفية مختلفة ؛ نضم إلى البلاغة مقدمات جديدة لا بد منها لدراسة فنية تقوم على الاحساس بالجمال ، والتعبير عنه ؛ دراسة تتصل بالحياة وتحدث عن خلجات النفوس وأسرار القلوب ؛ وتسد آمال الجماعة وأمانيتها ، وتنفي نصرتها ، وتنفي طموحها كما هو شأن الفن الصحيح في

التفسير

« التفسير » والجمع تفاسير والفعل قُسر :
يطلق على الشروح التي تكتب على المؤلفات العلمية
والفلسفية ، وهو يرادف الشرح ؛ ويطلق على
الشروح اليونانية والعربية على مؤلفات أرسطو ؛
ونذكر فيما يلي أمثلة على ذلك مستقاة من كتاب ابن
القفطي المسمى « إخبار العلماء بأخبار الحكماء أو تاريخ
الفلاسفة » : تفسير بنّس الرومي لكتاب المحسّطي
وتفسيره للمقالة العاشرة من كتاب إقليدس ، وتفسير
أبي الوفاء البوزجاني المنجم المشهور لكتّابي ديوفنتس
Diophantes والحوارزمي في الجبر ؛ وكتب محمد
ابن زكريا الرازي الطبيب المشهور تفسيراً لكتاب
فلوطرخس Plutarch في تفسير كتاب طيماؤس
لإفلاطون ، ويعرف كتابه باسم « تفسير التفسير » ؛
وبرز حنين بن إسحاق ، الطبيب النصراني ، في
الترجمة والتفسير ؛ وشرحت معظم التواليف
المشهورة في العلوم اليونانية وكذلك بعض الكتب
التي صُنفت في العلوم العربية ، وقد ترجمت هذه الشروح
أو كتبت باللغة العربية ؛

التفسير

بعد الهجرة كان حجة في التفسير ، وقد نسبوا إليه تفسيراً (محفوظ بالمكتبة الحسنية بإستانبول) ، وتساءل النقاد المحدثون (كولدنبير ولامنس وغيرهما) عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجاهلة ، ولم يصابوا بعد إلى رأى يميزها كثيراً . والظاهر أن كثيراً من هذه الأحاديث موضوع إما لتقرير مسألة شرعية وإما لأغراض كلامية وإما للمجرد التوضيح ، بل قد يكون لمحض اللاهو والتسليّة. ويلهّب النقاد المحدثون إلى أنه لا أمل في العثور في هذه التفسير على أخبار صحيحة عن أسباب نزول القرآن وإذاعته في الناس .

فالتفسير إذن شأنه في الإحاطة بدقائق الشريعة والدين وفي القصص وفقه اللغة .

وفي أيامنا هذه حاول عالم مصرى هو الشيخ طنطاوى [جوهري] أن يجاهد دراسة التفسير ، وقد نشر تفسيراً فيه كثير من الآراء المأخوذة عن الفلسفة والعلم الحديث .

المصادر :

- (١) انظر فهرس الكتب والمخطوطات العربية تحت كلمة تفسير (٢) Goldzihner : *Mohammedanische Studien* ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ (٣) الكاتب نفسه : *Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ، ليدن سنة ١٩٢٠ ، المهرس (٤) Carra de Vaux : *Les Penseurs de l'Islam* ج ٣ ، باريس سنة ١٩٢٣ ،

فصل ١١ ،

[كارّا ده فو Carra de Vaux]

وفي الإسلام تدل كلمة تفسير على تفسير القرآن بصفة خاصة وعلى علم التفسير نفسه الذى يعرف باسم « علم القرآن والتفسير » وهو فرع خاص هام من علم الحديث يعلم في المدارس والجامعات ، وهناك تفاسير عامة للقرآن لم تكتب على التمسق بالمألف ، على أن غالبها متصل السياق يشرح النص على نظام واحد فقرة فقرة بل كلمة كلمة أحياناً . وهى كثيرة أشهرها تفسير الطبرى والزمخشري والبيضاوى ، والطبرى هو المؤرخ العظيم المتوفى عام ٨٢١٠ هـ ، ويشمل تفسيره المطول كثيراً من الأحاديث المسندة الصحيحة ،

أما الزمخشري المتوفى عام ٥٣٨ هـ فقد كان فطنا حاد الذكاء صاحب خلق مرهف الحس وفقها في اللغة :

ولتفسيره « الكشف » مكانة كبرى ، وقد شرحه بعض أفاضل الفقهاء مثل التفتازانى المتوفى عام ٧٩٢ هـ ، والسيد الشريف الجرجاني المتوفى عام ٨١٦ هـ ، وتفسير البيضاوى أشهر التفسير ، وهو الذى يقرأ في المدارس ، ويحدد مذاهب أهل التقي من المسلمين في تفسير القرآن . وقد عاق الكثيرون على هذا التفسير . ونذكر من التفسير الأخرى : تفسير فخر الدين الرازى المتوفى عام ٦٠٦ هـ ويعرف باسم التفسير الكبير ، وتفسير إسماعيل حتى البروسوى المتوفى عام ١١٢٧ ، وله مقام كبير عند الترك ، وأكثر هؤلاء العلماء من فارس ،

وعلم التفسير قديم قد يرجع تاريخه إلى صدر الإسلام ، ويروى أن ابن عباس المتوفى عام ٦٨

التفسير

تعليق على مادة « تفسير »

١ - تلقى مادتا - ف م ر ، م ف ر - في معنى الكشف ؛ ثم نرى السفر الكشف المادى والظاهر ؛ والقسر الكشف للمعنوى والباطن ؛ والتفصيل منه - التفسير - كشف المعنى وإبائه ؛ ويقدر الأقدمون أن مثل هذه المعارف ، في اللغة والتفسير والحديث ، ليست علوماً بالمعنى المعروف في العارم العقلية ؛ فيرى بعضهم ألا يتكلف للتفسير حداً ولا بيان موضوع ومسائل ، لأنه ليس قواعد وملكات ناشئة عن مزاولة القواعد ، كغيره من العلوم التي استطاعت أن تشبه العارم العقلية ؛ فيكتفى في إيضاح التفسير بأنه : بيان كلام الله : أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها : (١) ومنهم من يتكلف له التعريف فيذكر في ذلك ما يشمل غير التفسير من العلوم ؛ كعلم القراءات ؛ كما يشمل أقداراً من علوم أخرى يحتاج إليها في فهم القرآن ؛ كاللغة ، والصرف ، والنحو ، والبيان ؛ والمسالك الأول أسلم ، وأبعد عن الإطالة بما ليس وراءه كبير جدوى ؛

والتفسير أحد العلوم - أو الدراسات - الشرعية التي حاول الأولون ضبطها باعتبار ما كعادتهم ، فقالوا : إنها إما مدونة لبيان لفظ القرآن ؛ وهو علم القراءة ؛ وإما مدونة لبيان السنة النبوية لفظاً وإستاداً ، وهو الحديث ؛ وعلم أصوله ؛ وإما مدونة لإظهار ما قصد بالقرآن وهو التفسير ؛ : إلى آخر

(١) البدايه النصريه طبعة الخيرية سنة ١٢٢٠ هـ

ما يسوقونه من بيان هذا الاعتبار الضابط لأنواع العارم الشرعية (١) ؛

ويمرضون في هذا المقام للذكر التأويل ، وأنه هو والتفسير بمعنى واحد ، أو أن التفسير أعم من التأويل ؛ أو غير ذلك مما لا نطيل القول فيه ؛ : وأحسب أن منشأ هذا كله هو استعمال القرآن لكلمة التأويل ، ثم ذهب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها ، مع شيوع الكلمة على السنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب ؛ : ولعل من خير ما يجرى به معنى كلمة « تأويل » ما ذكره الراغب الإصفهاني مروياً عن ابن عباس ، في رسالته « مقدمة التفسير » التي طبعت ملحقة بكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن (٢) ؛ ثم تولى ابن تيمية تفصيل هذا الموجز وإيضاحه في رسالته « الإكمال في المنشأ والتأويل » (٣) وإن كنت لم أره يشير إلى ما ساقه الراغب الإصفهاني من معاني التأويل ، مع أنه أصل فكرته ولها ؛

ب - نشأته ؛

يرى ابن خلدون أول كلامه عن التفسير في المقدمة ، « أن القرآن أنزل بلغة العرب ، وعلى أساليب بلاغتهم ، فكانوا أكلمهم يفهمونه ، ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه » ؛ والقول بأنهم كلهم يفهمونه فيه تعميم واسع ، لم يطمئن إليه الأقدمون

(١) الدد النفيد من مجموعة العايد لتبنيج الاسلام احمد بن يحيى بن العفيد البروي طبعة التقدم سنة ١٢٢٢ هـ ، ص ٢ .

(٢) رسالة الراغب ، المطبعة الإزميرية سنة ١٢٢٩ ، ص ٤٢ .

(٣) هذه الرسالة مطبوعة ضمن الجزء الثاني من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية - المطبعة الشرقية سنة ١٢٢٣ .

التفسير

وهكذا تتصل نشأة التفسير ، بتاريخ تدوين الحديث . وقد كان الإمام مالك رضى الله عنه ، من قلماء المدونين في الحديث ، ولو أن كتابه «الموطأ» لا يشتدل - فيما رأيت - على الكثير من تفسير القرآن ، وفي كل حال قد حملت المجموعات الحديثية ، مقادير مختلفة من هذا التفسير ، حتى نرى في صحيح البخارى ، كتابين - هما : كتاب تفسير القرآن ، وكتاب فضائل القرآن - يشغلان حيزاً واضحاً من الكتاب ، ربما كان نحو الثمن منه . ولعل هذا المعنى من صلة التفسير بالحديث ، هو الذى يفهم به قول الأستاذ كارتاى فوكاتب مادة التفسير في دائرة المعارف الإسلامية « أنه فرع خاص هام من علم الحديث ، يعلم في المدارس والجامعات » . وإلا فإن ما استقر عليه الأمر أخيراً ، في مكان التفسير بين العلوم الشرعية ، هو ما سقناه آنفاً مبيناً بالاعتبار الذى لاحظوه في تنضيد هذه العلوم ، ولا يظهر فيه التفسير فرعاً خاصاً من علم الحديث ، ولو لاحظنا أن التفسير - فيما بعد - لم ينفك عند الرواية ، وأن القول في التفسير غير النقلي قد اتسع واستأثر بمجهود العلماء وعنايتهم ، لو لاحظنا هذا لوجدنا أن عد التفسير من فروع الحديث لا يظهر له وجه إلا ما أشرنا إليه من هذه النشأة ، واتصاله فيها بالرواية والحديث .

اشتهر برواية التفسير نقر من الصحابة رضى الله عنهم ، ويجتمع من هذه الرواية تفسير منسوب لابن عباس - رضى الله عنه - هو الذى طبع باسم «تفسير المقياس من تفسير ابن عباس» ، للفيروز ابادى

أنفسهم ، فهذا ابن قتبية ، قبل ابن خلدون ببضعة من القرون ، يقول في رسالته المسائل والأجوبة (ص ٨) « إن العرب لا تستوى في المعرفة بجميع ما في القرآن ، من الغريب والمتشابه ، بل إن بعضها يفضل في ذلك على بعض » . وأحسب ابن خلدون قد شعر بذلك فيما أورده بعد عبارته السابقة بأسطر ، فلذكر أن في القرآن نواحى للحاجة إلى البيان ، وقال : كان النبي - ص - يبين الجمل ، ويميز الناسخ من المنسوخ ، ويعرفه أصحابه ، فعرفوه ، وعرفوا سبب لزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولا عنه ، وتلك الأمور وغيرها من مواضع الحاجة إلى الإبانة ، قد أحوجت - منذ أول العهد الإسلامى - إلى بيان القرآن وتفسيره .

ولعل الروعة الدينية لهذا العهد ، والمستوى العقلى لأهله ، وتحدد حاجات حياتهم العملية ، ثم شعورهم - مع هذا - بأن التفسير شهادة على الله بأنه عنى باللفظ ، كل أولئك جعلهم لا يقولون في تفسير القرآن إلا التوقيفى الذى نقل إليهم ، وروى عن صاحب الرسالة عليه السلام ، فكان أول ما ظهر من التفسير ، تفسير الرواية ، أو التفسير الأثرى . وكان رجال الحديث والرواية هم أصحاب الشأن الأول في هذا ، فأربنا أصحاب مبادئ العلوم ، حين ينسبون - على عادتهم - وضع كل علم لشخص بعينه ، يعدون واضح التفسير - بمعنى جامع لا مدونه - الإمام مالك بن أنس (١) ، الأصمعى إمام دار الهجرة .

(١) المبادئ النصرية ، ص ١٥١

التفسير

أطول منه ولا أشيع ؛ ومع ذلك فإن وجد من قال :
رضوه في التفسير ؛ فقد وجد من قال : أجمعوا على
ترك حديثه ؛ وليس بثقة ولا يكتب حديثه ؛ واتهمه
جماعة بالوضع (١) .. ومحمد بن مروان السدي
الصغير ، الذي يروى عن ابن الكاكي السابق ،
قالوا : إنه يضع الحديث ، وذهب الحديث من روى ؛
وإذا كانت رواية هذا السدي الصغير عن الكاكي عن
أبي صالح عن ابن عباس فهي سلسلة الكذب (٢) ؛
ثم مقاتل بن سليمان الأزدي الخراساني المتوفى عام
١٥٠ هـ - وهو المفسر الذي قالوا إن الناس عيال عليه
في التفسير ، وتنسب هذه الكلمة عنه إلى الشافعي
نفسه ، ومع ذلك نراه يقولون : إنه يروى عن
مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئا ، ويروى عن
الضحالة ، ولم يسمع منه شيئا ، فقد مات الضحالك
قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين ، ويكذبونه ،
ويضعفه من يستحسن تفسيره ، ويقول : ما أحسن
تفسيره لو كان ثقة ! ، وينفون أنه كان يأخذ عن
اليهود علم الكتاب (٣) . وأخيرا هذا أبو خالد عبد
عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج - وهو من أوائل
من دونوا الحديث - قد رويت عنه أجزاء كبار في
التفسير ، ومع ذلك لاحظ الزناد أن ابن جريج في
التفسير لم يقصد الصحة ، وإنما روى ما ذكر في كل
آية من الصحيح والسقيم ؛

صاحب القاموس المحط ؛ وحسينا في التقييد على
هذا ما يروى منسوبا إلى الإمام الشافعي - رضه -
من قوله : لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا
شبهة بمائة حديث (١) مع أن هذا التنوير المنسوب
إليه مطبوع في نحو أربعمائة صفحة من القطع المادي .

وأكثر ناس من التابعين رواية التفسير ؛ وتورد
ذكر أسماء منهم ، كانت أحكام نقاد الرواية من
القداد عليهم ليست بذلك ؛ فالضحالك بن مزاحم
الجلال المتوفى عام ١٠٢ أو ١٠٥ هـ - وإن وثقه
نفر ، قد قالوا إنه روى عن ابن عباس ، ولم يلقه
فطريقه عنه منقطعة ، وقالوا : في جميع ما روى
نظر ، إنما اشتهر بالتفسير (٢) : وفي هذه العبارة
الأخيرة « إنما اشتهر بالتفسير » ما يدل على درجة
تقديرهم لرواية التفسير ؛ وعطية بن سعد العوفي
المتوفى عام ١١١ هـ - الذي يروى عن ابن عباس ،
قد ضعفوه (٣) . وإسماعيل بن عبد الرحمن السدي
الكبير ؛ وإن وجد من قبله ، قد قالوا إنه ضعيف
وكذاب شتام (٤) . والتفسير الذي جمعه قد رواه
أساط بن نصر ، وأساط هذا لم يتفقوا عليه ،
وقال النسائي : ليس بالقوي (٥) .. ومحمد بن السائب
الكاكي المتوفى عام ١٤٦ هـ - وهو أحد الطرق عن
ابن عباس ؛ مشهور بالتفسير ، وليس لأحد تفسير

وهكذا نجد غير قليل من النقد التفصيلي لرواية
التفسير الثقل ؛ كما نجد النقد الإجمالي لهذه المرويات

(١) شذرات الذهب لابن العماد ج ١ ، وخلاصة تذهيب
الكامل لاسماء الرجال من ١٥٠ طبعة الخيرية سنة ١٣٢٣ هـ ،
والاقتان ج ٢ ص ٢٢٤ .
(٢) الاقتان : الوضع السابق ، والتذهيب ص ١٣٦ ،
والشذرات ج ١ .
(٣) التذهيب وحاشيته ص ٢٠ .
(٤) الاقتان الوضع السابق ، والتذهيب ص ٢٢ .
(٥) الاقتان الوضع السابق - والتذهيب وحاشيته ص ٢٨٧ .

(١) التذهيب ص ٢٠٦ - والاقتان في الوضع السابق ٦
(٢) الاقتان : الوضع السابق - والتذهيب وحاشيته
ص ٢٢١ .
(٣) الاقتان : الوضع السابق ٦ .

التفسير

أهلها ما ألفت من خبر أو قصص ديني ، وكل أولئك قد تردد على آذان قارئ القرآن ومنهم من قبلها خرجوا إلى ما حول جزيرتهم شرقاً وغرباً فاتحين ، ثم ملأ آذانهم حين خالطوا أصحاب تلك البلاد التي نزلوها وعاشوا بها وإن كان الذي اشتهر من ذلك هو اليهودي ، لكثرة أهله ، وظهور أمرهم فدعت تلك التزييدات التي اتصلت بمرويات التفسير النقل باسم « الإسرائيليات » :

• • •

وابن خلدون في مقدمته يذكر من أسباب الاستكثار من هذه المرويات ، اعتبارات اجتماعية ، ودينية أغرت المسلمين بهذا الأخذ والنقل ، الذي اتسعت له كتب التفسير المروى فاشتملت على الفث والسعين ، والمقبول والمردود ؛ فيعد ابن خلدون من الاعتبارات الاجتماعية ، غلبة البداوة والأمية على العرب ، وتشوقهم لمعرفة ما تشوق إليه النفوس البشرية ، في أسباب المكونات ، وبدء الخليفة ، وأمرار الوجود ؛ وهم إنما يسألون في ذلك أهل الكتاب قباهم : ثم يذكر من الاعتبارات الدينية التي سوغت عنده هذا التلقي الكثير لمثل تلك المرويات في قسائل ، وعدم مخر للصحة ، أن مثل هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام ، فيتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل ، لقسائل المقسرون في مثل ذلك ، وملئوا كتبهم بمنقولات عن عامة أهل التوراة الذين كانوا بين العرب ، وكانوا بداءة مثلهم ، لا يعرفون من ذلك

فالإمام أحمد بن حنبل ، له الكلمة المعروفة : « ثلاثة ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازي » أي ليس لها إسناد لأن الغالب عليها المراسيل^(١) . ويقول ابن تيمية بعد ذكر وضع الحديث والأدلة القاطعة على كذبه : « وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة » كما يقول « والموضوعات في كتب التفسير كثيرة »^(٢) .

وهكذا لم يعتمد النقل التفسيري على أساس من الثقة وطيد ، كما سمعت من القواد الأقدمين منذ الدهر الأول . فإذا تساءل النقاد المحدثون عن قيمة الأحاديث الواردة في هذه الكتب الجاهية ، ولم يصلوا بعد إلى رأى يعززها كثيراً كما يقول كارا دي فور ، فإن هؤلاء النقاد المحدثين لم يجئوا بجديد في هذا على ما ترى ، إذ أن الاتهام قديم .

وقد كان من وراء ذلك أن تأثرت تلك المنقولات بكل ما في البيئة الإسلامية من متناقل القصص الديني^(٣) : محمولا إليها من مختلف الأنحاء ، فقد كان اليهود في ماضيهم الطويل قد شرقوا راحلين من مصر ومعهم من آثار حياتهم فيها ما معهم . ثم أبعدوا مشرقين إلى بابل في أسرهم . ثم عادوا إلى موطنهم وقد حملوا من أقصى المشرق في بابل . وبعيد المغرب في مصر ما حملوا ، وجاء البيئة العربية الإسلامية من كل هذا المزيج ما جاء إلى جانب ما بعثت إليها البيانات الأخرى التي دخلت تلك الجزيرة ، وألفت إلى

(١) ابن تيمية - مقدمة في أصول التفسير - ص ١١ ، ط دمشق .

(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

التفسير

ومحققين صلاتها ؛ وهو واجب لا ينبغي أن يقوم به أحد قبلهم ، ذلك هو جمع هذه القصص ، ودرسها مردودة إلى أصولها ، مبنية مصاحرها ليدل ذلك على مسالك التأثير والتأثير بين الأديان ، ومداخل اتصالها ٥ ٥ ٥

ونعود إلى ما نحن بصدد هنا أولاً ؛ وهو التفسير النقلى ، الذى كان أول أصناف التفسير نشأة ، فقد جعلت تتناقله الطبقات شفاهاً ، ثم تدويناً تلريجياً ، حتى أفردت له المؤلفات الخاصة ، واستمر ذلك ، إلى أن تغيرت موجبات الحياة ، وظهر تفسير جانب العقل فيه أكثر من جانب النقل ، عني المؤلفون به ، وإن بقى في كتبهم أثر من الروايات المتشوشة ، يرجعون إليه بين الفينة والفينة ، حتى فُرت العناية عن أفراد التفسير المأثور بالتأليف المستقل ٥

ونكتفى بأن نشر هنا إلى ثلاثة من كتب تفسير الرواية ، أحدها شرقى ، والثاني غربى ، والثالث مصرى : فأما الشرقى ، فهو كتاب « جامع البيان فى تفسير القرآن » لابن جرير الطبرى المحدث الموزن القفقيه - فى ثلاثين مجلداً ، وهو مطبوع ٥ ويقول كازا دى فو ، فى مادة تفسير بالدائرة ، « ويشمل تفسيره [ابن جرير] المطول كثيراً من الأحاديث المستندة الصحيحة » ٥ ٥ ٥

وأكبر الظن أن هذا الحكم لا يقوم على فحص نخاص ، فابن جرير رحمه الله ، لم يسلم من الرواية عن أولئك الذين قدمنا آراء تفاد الرجال فيهم ، وقد لوحظ عليه مثلاً ، أنه يورد الكثير من طريق السدى وهو ما لم يورد منه ابن أبى حاتم شيئاً ، حين التزم

إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ؛ ولا تعلق لها بالأحكام الشرعية التى يختلط لها (١) ٥

ومواء أكانت هذه هى كل ما هباً لذلك من الأسباب ، أو كان وراءها أسباب أخرى ، فى حياة الرواية ، وحياة العقيدة ، وضرورة تأثيرها بما حولها ، فقد اتسعت على كل حال نقول التفسير ، لمثل هذه المرويات التى يبين البحث أنها شملت مزيجاً متنوعاً من مخلفات الأديان المختلفة ، التى ترامت إلى علم العرب ٥

٥ ٥ ٥

وما بنا بعد الذى عرف من ثقبه الأقدمين إليها أن نبين كيف ترك أو بقى أثرها ، فقد تصدوا لهذا ونحدث عنه غير واحد من المفسرين ؛ وإن كان الذى سلم من التأثير به فيهم قليلاً أو نادراً ٥

وقد تداعى أشياخ الأزهر اليوم إلى تجريد كتب التفسير من هذه الإسرائيليات ، وهو أمر يسير الخطر ؛ ولعل الأجدى من هذا التجريد أن تنقد هذه المجموعة المركومة من التفسير النقلى ، على هدى قواعد القوم فى نقد الرواية متناً وسنداً ، ليستبعد منها هذا الكثير الذى لا يستحق البقاء ، ويستريح الناظرون فى الكتاب الكريم من الاتصال به ، إذا ما حاولوا تفهم آية ؛ فلا يقفون عند شيء لا أساس له ٥

وأما هذه الإسرائيليات ، كما سموها ، فعلى الأشياء أمامها واجب آخر فى تاريخ الأديان

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٤ بضمف ٨

التفسير

وأما الكتاب الثالث المصري ، فيحسن أن نشير بين يدي الكلام عنه ، إلى ما كان لمصر من حظ قديم في التفسير المنقول ، فقد حدثوا عن أحمد ابن حنبل ، أن بمصر صحيفة في التفسير ، رواها علي بن أبي طلحة الماشي - وهو طريق جيد في الرواية عن ابن عباس ، لورحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً ، وقد اعتمد عليها البخاري في صحيحه كثيراً لما يعلقه عن ابن عباس ، كما ينقل ذلك عن ابن حجر (١) .

وفي التفسير المنقول خلف جلال الدين السيوطي المصري - ت ٩١١ هـ - كتاب « الدر المنثور في التفسير » وهو مطبوع ، وقد ذكرت هذه الكتب الثلاثة في الكلام عن نشأة التفسير من حيث كانت تفسيراً تقليدياً ، وهو أول ما ظهر من صنوف التفسير ، وإن كنت أقدر أن هذه الكتب قد تفاوتت قيمتها وأحوالها بهذا التراخي البعيد في الأزمنة - من القرن الثالث إلى العاشر - وأن ما فيها من تفسير مأثور قد تأثر بما حوله من عوامل وموجهات ، بتبينها جلياً من يتصدى لتاريخ التفسير والتأليف فيه .

• • •

ج - لدرج التفسير

وهنا أحب أن يقدر الدارس ، أن لا أتصدى لكتابة تاريخ التفسير ، أو تخطيط هذا التاريخ ، وإنما هي إشارات عامة مجملة عن المعالم الكبرى

أن يخرج منه أصبح ما ورد (١) ولعل نفس ابن جرير يحتاج إلى النقد الفاحص ، احتياج غيره من تلك المرويات التفسيرية ، على ما قلنا :

وشخصية ابن جرير الأدبية والعلمية تجعل كتابه مرجعاً غير قليل الأهمية ، في الصنف الثاني من التفسير ، أي تفسير اللراية ، فترجيحاته للمعاني المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة ، فوق ما جمع كتابه من روايات أثرية . . .

وأما الكتاب الفرع ، فهو الكتاب الذي عرف باسم « الدر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز » لأبي محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عطية الفراءطي الأندلسي - ت ٥٤١ هـ - الذي يقول عنه ابن خلدون في المقدمة : « إنه تلخص فيه كتب التفاسير كلها - أي تفاسير المنقول - ونحو ما هو أقرب إلى الصحة فيها ، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس ، حسن المنهج ، وهو غلط ، منه بضعة أجزاء في دار الكتب المصرية ، وفي التيمورية رجعت إليها فوجدت من جملة وصفها ، أنه يعني بالشواهد الأدبية للعبارة ، ويهتم بالصناعة النحوية ، في غير إسراف ، ولا يعني بالوقوف مثل عنايته بالقراءات ، ويورد من التفسير المنقول ، مع الاختيار منه ، في غير إكثار ، كما ينقل عن الطبري ، ويناقش المنقول عنه أحياناً . »

• • •

(١) الاثنان ٢ : ٢٢٣ ، ولله بعد هذا النقل « أن ابن أبي طهمة لم يسمع التفسير من ابن عباس ، وإنما أخذه من مجاهد أو سعيد بن جبلة » ويقول ابن حجر « أن الوسيلة ثقة لا مسر في ذلك » .

(١) الاثنان ٢ : ٢٢٤ .

التفسير

جائاً من هذه الطوائف التي كتبها أئمة الفنون المختلفة في التفسير للمأت من ذلك صحفاً وصحفاً، فهلا ترى معي ، أن من القحة علمياً أن نزع أنا نتحدث في شيء من تاريخ التفسير ، قبل أن نغير لنمأ في البحث عن هذه الكتب وجمعها ودوسا ١١٩

و هل يزود عبي العلم القرآني ، ثم هذه المعاهد الدينية الفسيحة ، ثم الدولة معهم أن يجمعوا من ذلك كل ما عرلت الدنيا من هذا المكتوب عن القرآن ، أو صورة منه على الأبل ، قبل أن يفكروا في أشياء كثيرة لا تقدم العلم الديني ولا تؤخره ١١٩

• • •

وإذا ما نظرنا إلى العالم الكبري في لتخرج التفسير ، وجدنا أن صلة الإسلام بالحياة ، ومترلة القرآن في ذلك من حيث هو موجه المسلمين في شؤونهم المختلفة ، قد جعلت لتخرج الحياة يظهر أثره واضعاً في حياة التفسير ، فبعد ما كان يشيع التخرج من القول في القرآن ، حتى في تفسير لفظة كالأب (١) ، والخبر (٢) ، صار الأمر إلى اختلاف الناس في أن لتفسير القرآن : هل يجوز لكل ذي علم الخوض فيه ١٩٠ فرأى قوم أن من كان ذا أدب وضيع ، فوسع له أن يفسره ، وقال قوم : لا يجوز لأحد تفسير شيء من القرآن وإن كان عالماً أدبياً ، وإنما له أن ينهي إلى ما يروى عن النبي - ص -

(١) قصة عمر - وصه - في تفسير كلمة الأب ٢٠٠

(٢) قصة أبي حبيدة والاسم في تفسير كلمة التفسير ٢٠٠

في حياته . : وذلك أننا لا نجروا على التفكير في كتابة تاريخ للتفسير يمكن أن يسمى تاريخاً بالمعنى الصحيح إلا بعد أن نقف على ما خلفت تلك العهود الطوال من آثار فيه ، وهي كثيرة واسعة ، متنوعة المقاصد والاتجاهات ، يدهشك ما تقرأ في وصفها وسعتها وجلال مؤلفيها ، ففي القرن الثاني كتب عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة تفسيراً للقرآن عن الحسن البصري رحمه الله (١) وناهيك بهما جلالة قلم . ولأبي الحسن الأشعري المتكلم ، كتاب المختزن ، لم يتولا آية تعلق بها بدعي إلا أبطل تعلقه بها ، وجعلها حجة لأهل الحق ، وذكر بعضهم أنه رأى منه طرفاً وكان بلغ سورة الكهف وقد انتهى إلى مائة كتاب (٢) . : إلى غير ذلك من صنيع له في التفسير يذكرون عظيم قيمته . وللإمام الجوزي تفسير كبير ، وللقشيري تفسير كبير . وإلى جانب هؤلاء رجال اللغة والأدب يذكرون منهم : أبا طالب المفضل بن سلمة الكوفي (في ٣) له كتاب معاني القرآن ، وابن الأنباري (في ٤) كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً من تفاسير القرآن بأسانيدها ،

وقد ألف كتاب : مشكل القرآن ، أملاه لبلغ فيه إلى ٥ طه ، وما أمته . وقد أملاه سنين كثيرة (٣) ولأبي هلال العسكري كتاب المعاسن في تفسير القرآن لمس مجلدات (٤) . . ولو رحت أذكر لك

(١) ابن خلكان ١ : ٢٨٦ ط بولاق .

(٢) تبين كلب المنرى ص ١٢٢ ط الشام .

(٣) طبقات الادباء لابن الأنباري ص ٢٢٢ .

(٤) ترجمته من مقدمة كتابه ديوان الصافي ٥٠

التفسير

والغزالي في الإحياء (١) .. بعد الاحتياج والاستدلال على بطلان القول بالأبشكال أحد في القرآن إلا بما يسمعه بقول: فبطل أن يشترط السماع في التأويل، وجاز لكل واحد أن يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله؛ كما قال قبل ذلك: «إن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً، وأن المنقول من ظاهر التفسير ليس بمنتهى الإدراك فيه» .. هما طرفا تقبض - كما يقال - وتستطيع أن تلمح بينهما انتقالات تلبرجية متعددة؛ فبعد التخرج، أمكن الوقوف عند المنقول، وكان ذلك المنقول قليلاً ثم كثرت التقلبات واتسع، حتى استفاض وشمل ما ليس موثقاً به؛ ثم داخلت النقل محاولات فهم شخصية تقبلوا منها أولاً ما يرجع إلى اللغة وحدود دلالة الكلمات. ثم ظلت محاولات الفهم الشخصية تزداد وتتأثر بالمعارف المختلفة حتى كان من كتب التفسير ما يجمع أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير كالذي فعله الرازي في تفسيره حتى قال عنه بعض المتطرفين من العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير (٢) وإذا كان الراغب الإصفهاني في أوائل القرن الخامس يرى خوض كل أحد في القرآن يعرضه للتخليط؛ فهما أبو حيان في القرن الثامن يقول إن ما ذكره الرازي وغيره في التفسير يشبه عمل النحوي، بينما هو في علمه يبحث في الألف المتقلبة، إذا هو يتكلم في الجنة والنار؛ ثم يقول: «ومن هذا سبيله في العلم فهو من التخليط والتخييل في أقصى الدرجة» (٣)

وعن الذين شهدوا التتبع من الصحابة - رضه - . الخ. وكان التحقق، أن المذهبين هما الغزالي والتفسير، فن اقتصر على المنقول إليه، فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه، ومن أجاز لكل أحد الخوض فيه فقد عرضه للتخليط (١). وعلى أساس هذا التحقق ذهبوا يبينون ما يتطوّل عليه القرآن، وما يحتاج إليه مفسره من العلوم؛ ويدكرون شرائط المفسر ويعدون من ذلك علوماً لغوية وعقلية، وموهبة، من تكاملت فيه، خرج من كونه مفسراً للقرآن برأيه؛ لأن القائل بالرأى إذاً ذلك إنما هو من لم يجتمع عنده الآلات التي يستعان بها في ذلك؛ ففسره تخميناً وظناً (٢) وهو التفسير بمجرد الرأى.

مكلاً يلبح الناظر في تدرج التفسير طرفين متقابلين، ووسطاً أو أوساطاً، يختلف قربها من الطرفين؛ فأما أحد هذين الطرفين وأولها فهو: التخرج من القول في القرآن على نحو ما يروى عن رجال من الصدر الأول ومن تلامه؛ والمنقول في ذلك غير قليل؛ وحسبك أن مالك بن أنس، وهو الذي يذكر أصحاب المبادئ أنه وافق التفسير - بمعنى مدونه - يروى هو نفسه أن سعيد ابن المسيب كان إذا مثل عن تفسير آية من القرآن قال: «إننا نقول في القرآن شيئاً» (٢). وأما الطرف الثاني المقابل فهو الذي تلمحه من عبارة الراغب السابقة، وهو إجازة الخوض في القرآن لكل أحد؛

(١) مقدمة التفسير للراغب الإصفهاني ص ٢٢٢ و ٢٢٣، وفي العبارة معنى اضطراب يسأل الترجيح معه بأن معنى للظن صرف، وقد أخذت منها بالجميد من ذلك.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٥.

(٣) أصول التفسير لابن تيمية ص ٢١.

(١) أبو حيان: البحر المحيط ١: ٢٢١.

(٢) ١: ٢٦١ ط الحليم.

(٣) أبو حيان: الموضع السابق.

التفسير

— الثاني — بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة . نعم قد يكون — الثاني — في بعض التفاسير غالباً (١) ، إذا قال ابن خلدون هذا فلنا لنقول له : إن هذا الثاني قد وصل القرآن بثقافة المتصدين لتفسيره وصلا قويا ، شديد الأثر ، انتهى إلى التخليط الذي ذكره أبو حيان ، فأظهره ألوأنا من التفسير هان فيها أمر النقل . : وهي طرائق من التفسير لعلها مما لا يسهل حصره وتبويه ، إذ كانت متأثرة باعتبارات كثيرة متعددة ، وإذا كانت علوم اللسان بعد ما صارت صناعة ، قد وجهت التفسير ، فإن علوماً عقلية ونقلية قد وجهته توجيهاً مختلفة ، وإن مقاصد وأغراضاً في الحياة العملية ، سياسية وغيرها ، قد اشتركت في هذا التوجيه أيضاً ، وتركزت هذه وغيرها مناهج وكتباً كثيرة ، وأثرت في مجرى الحياة والثقافة الإسلامية تأثيراً قوياً فعلاً : :

ولئن كان كولد تفسير في كتابه «الانجاءات التفسير» قد تحدث عن تفسير الرواية ، والتفسير الاعتقادي ، والتفسير الصوفي ، والتفسير الشيعي ، وتفسير التجديد الإسلامي الحديث ، فألم بأصول كبرى يتطوى تحها كثير من طرائق التفسير وانجاءاته ، فإن إلى جانب ذلك تفسيرات لغوية ونحوية ، وأدبية . وفقهية ، وتاريخية ، وغيرها ، لعل لا يسهل إدماجها في هذه الأصول ، وليس يصح — فيما أرى — أن نتحدث عن هذه الانجاءات واحداً واحداً ، لنبين أثرها في توجيه فهم القرآن ، أو أثر اتصالها بالقرآن في حياة تلك العلوم والفنون نفسها إلا بعد

وقد اختلفت حظ المفسرين من هذا التعرض ، وإن قلت سلامتهم جميعاً منه :

~ ~ ~

وإنك لتلمع على غرار هذا تلرج التدوين والتأليف في التفسير ، فبينما توجد بمصر أو غيرها صحيفة فيه ، كما سبق ، إذا هوجزه أو أجزأه تلقيت عن الصحابة ، ثم هي أكثر من ذلك مما يجمع أقوال الصحابة والتابعين ، ثم يختلط الفهم العقلي فيه بالتفسير النقلى رويداً ، كالذي تراه في مثل تفسير ابن جرير الطبري ، وما ذكرناه من كتب التفسير النقلى : ثم يغلب هذا الجهد العقلي على الكتب ، فيكون أظهر ما فيها ، وإن لم تخل مع ذلك من منقول يتصل بأسباب النزول مثلاً أو يتصل غيرها من المروى ، فترى الزعشقى في كشافه ، ينحو هذا النحو الخاص في تفسير القرآن تفسيراً ينصر مذهباً بعينه ، ولكنه لا يخلى كتابه من هذا المنقول ، بل من ضرب ضعيف منه ، كالحديث الذي يسوقه في فضائل القرآن سورة سورة ، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم (١) : وهكذا تداخل الصنفان ، والمجته الكتب انجاءات متنوعة ، بعد ذلك :

ه — طرائق التفسير :

رأينا ظهور الصنف الثاني من التفسير ، المقابل لتفسير الرواية النقلى ، وهو تفسير الدراية العقلي ، ورأينا كيف أنهما اتصالاً وتداخلاً ، وإذا كان ابن خلدون يقول في المقدمة : « إن ثانيهما قل أن يتفرد عن الأول ، إذ الأول هو المقصود بالذات وإنما جاء هذا

(١) المقدمة ص ٢٨٤ »

(١) أصول التفسير لابن تيمية ص ١٩ . »

التفسير

و- التفسير العلمى :

وهو التفسير الذى يحكم الاصطلاحات العلمية فى عبارة القرآن ، ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها ، وقد وقع ذلك على رغم ما قرروا في ميادين علمية إسلامية مختلفة ، من قواعد فهم عبارة القرآن ، واتسع القول فى احتواء القرآن جميل العلوم جميعاً ، فشمّل إلى جانب العلوم الدينية اعتقادية وعلمية ، وظاهرة وخفية ، سائر علوم الدنيا ، ولعل الغزالي - فيما رأيت - كان إلى عهده ، أكثر من استوفى بيان هذا القول ، فهو فى الإحياء يعرض لهذا (١) : : ويقرر : أن كل ما أشكل فهمه على النظر واختلف فيه الخلاف فى النظريات والمعتقدات فى القرآن إليه رموز ، ودلالات عليه ، وأن القرآن يشير إلى مجامع العلوم كلها ، ثم هو يزيد ذلك بياناً وتفصيلاً فى كتابه جواهر القرآن (٢) الذى يبدو أنه ألفه بعد إحياء علوم الدين (٣) إذ يعقد الفصل الخامس منه لكيفية انشعاب سائر العلوم مطلقاً من القرآن ، بعد ما بين فى الفصل الرابع قباة ، كيفية انشعاب العلوم الدينية كلها منه عن تقسيمات وتفصيلات تولاهها ، وهو بعد ذكر العلوم الدينية وما لا بد منه لفهمها من العلوم اللغوية ، وبعد ذكر علم الطب والنجوم ، وهيتة العالم ، وهيتة بلدن الحيوان ، وتشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات ، وغير ذلك ، يشير إلى

أن يكتمل لنا العثور على أكثر ما يمكن من كتب ودراسات فى أنواع التفسير المختلفة ، ثم تنسيقها ودرسها فى روية وإتقان ، حرصاً يبيى لئلا هذا القول الشامل فيها ،

• • •

على أنا إذا ما تركنا فى هذا الإجمال الخاطف الكلام عن التفسير الصوفى أو التفسير التشيعى ، فلم نقت عندنا لبيان ما زاده على معانى القرآن ، وللحكم على منبهجها وما مائله من مناهج ، لما طابعها المخالف ، فلم نتحدث عن الظاهر والباطن والحد والمطلع وما أشبه ذلك ، ولا عما أخذ من القرآن من علوم خفية أو خاصة ، وكان من علمنا فى ذلك - فوق الإجمال وضيق الفرصة - أن مثل هذه الانجهاات قد قل تعرض الحياة لها ، وخفت بلواها بها الآن . ثم إذا ما تركنا الحديث عن الفنون الأدبية المختلفة ، وصلتها بالقرآن إلى فرصة أفصح ، وأهدأ ، من التاريخ الأدبى ، فإننا رغم هذا كله لشعر بضرورة القول فى صلة التفسير بالعلوم العقلية الظاهرة ، لأن فكرة تفسير القرآن بالعلم وأخذ هذه العلوم من القرآن ، قد حاولها نفر من القدماء والمحدثين جميعاً ، حتى نوافى على قول الأستاذ كاداردى فور ، فى ختام مادة تفسير ما معناه أن تضمين التفسير كثيراً من الآراء المستقاة من الفلسفة والعلوم الحديثة محاولة فى تجديد دراسة التفسير ، لا نوافق على هذا لأن أصل القرآن بالفلسفة والعلوم والعملية محاولة جد فذعة .

(١) فى الباب الرابع لى فهم القرآن وتفسيره بالراى من غير نقل ج ١ : ٢٥٩ - ٢٦٤ ط الطبى -

(٢) طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٢٢٦ هـ .

(٣) الغزالي : جواهر القرآن ص ٢٨ ، ٢٩ هـ .

التفسير

أن وراء ذلك عاباً آخر ، يعلم تراجمها ، ولا يخلو العالم من يعرفها ، وفي الإمكان والقوة أصناف من العلوم لم يخرج بعد إلى الوجود وإن كان في قوة الآدمي الوصول إليها ، وعلايم كانت قد خرجت إلى الوجود ، واندرست الآن ، فلن يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها ، وعلوم أخر ليس في قوة البشر أصلاً إدراكها ، والإحاسة بها ، ويحظى بها بعض الملائكة المقربين . ثم يعتب بأن هذه العلوم ، ما عددناها وما لم نعددها ، ليست أوائلها خارجة عن القرآن ، فإن جميعها مفرقة من بحر واحد ، من بحر معرفة الله تعالى ، وهو بحر الأعمال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له ، إن البحر « لو كان مداداً لكلماته لشد البحر قبل أن تنفذ » ، وعرض في بيان أفعال الله ، والحاجة في فهمها إلى مختلف العلوم كعمل الشفاء والمرض لا يفهمان إلا بالطب ، وفعله في تقدير الشمس والتميز ومنازلها بحسبان ، لا يعرف إلا بالهيئة ، إلى أن يشير أخيراً إلى أنه لو ذهب بفصل ما تدل عليه آيات القرآن ، من تفاصيل الأفعال لطال ، ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها (١) ، وهكذا ظهرت آثار الثقافة الفلسفية والعلمية للمسلمين في تفسير القرآن ، كما ظهرت آثار التصوف واضحة في التفسير ، وكما ظهرت آثار النحل والأهواء لبه ظهوراً جلياً . واستمرت هذه التزعة في التفسير العلمي ، وأصبحت فيما يبدو وجها من تعليل إعجاز القرآن ، أو بيان صلاحية الإسلام للحياة ، وإذا كان هذا التفسير له

ظهر في مثل محاولة الفخر الرازي ضمن تفسيره القرآن ، فقد وجدت بعد ذلك كتب مستقلة في استخراج العلوم من القرآن ، وتبع الآيات الخاصة بمختلف العلوم ، وراحت هذه الفكرة في العصر المتأخر ، فأخرجت لنا مثل كتاب كشف الأمرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السكونية والأرضية ، والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية ، لمحمد بن أحمد الإسكندري الطيب من أهل القرن الثالث عشر الهجري ، وكتاب تبيان الأمرار الربانية في النبات والمعادن والخواص الحيوانية له ، وقد طبع الكتاب الأول في القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ والثاني في سورية سنة ١٣٠٠ هـ . ومثل رسالة عبد الله فكري باشا وزير المعارف المصرية سابقاً في مقارنة بعض مباحث الهيئة بالوارد في النصوص الشرعية ، طبع بالقاهرة سنة ١٣١٥ هـ . وانحاز إلى هذه الفكرة من رجال الإصلاح الإسلامي المرحوم السيد عبد الرحمن الكواكبي فاستخرج (٢) من القرآن مكشفات حديثة ، يقول : إنه ورد التصريح أو التلميح بها في القرآن منذ ثلاثة عشر قرناً ، وما بقيت مستورة تحت غشاء من الخفاء إلا لتكون عند ظهورها معجزة القرآن شاهدة بأنه كلام رب ، لا يعلم الخبيث سواه . كما تعرض لها في إعجاز القرآن ، اذ ذنب المصري المرحوم مصطفى صادق الرافعي (٣) فيبحث فصلاً عنوانه « القرآن والعلوم » يمتنع فيه إلى مثل ما سبق من احتواء القرآن

(١) طبائع الاستعداد ص ٢٦ - ٢٨

(٢) إعجاز القرآن له ، ص ١٤٥ - ١٦٦

(٣) جواهر القرآن ٢١ - ٢٢

التفسير

المخالفة في صحة هذا التفسير قديمة أيضاً، ولعله اليوم أقل رواجاً عند المتفتين ... فأما المخالفة القديمة فيه، فهي ما يبيده الأصولي الأندلسي، أبو إسحق ابن موسى الشاطبي - ٨٩٧٠هـ - في كتابه الموافقات (١) في أثناء أبحاثه عن القرآن، إذ تكلم أولاً عن أن هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح، ودل على ذلك بأمر، ثم عتب بفصل عن: أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقائهم اعتناء بمكارم الأخلاق. واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه، وذكر من ذلك علم التجويز وعلم الأنواء، وأوقات نزول الأمطار وإنشاء السحاب، وهبوب الرياح المثيرة لها. ومنها علم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، ومنها الطب، وفنون البلاغة، هذا من العلوم النصحية. وذكر من الباطل علم العياقة والزجر، والكهانة وخط الرمل، والضرب بالحصى، والطيرة، وقد أبطلها الشريعة. وهو يبين في كل ذلك أن الشريعة في تصحيح ما صححت، وإبطال ما أبطلت، قد عرضت من ذلك ما تعرفه العرب، ولم تخرج عما أفقوه. وبعد شرح هذه الفكرة المبينة لرأيه في علوم القرآن: يتقدم ليبيان ذلك بإسهاب وإيضاح، ويعتد لذلك بحثاً خاصاً يقول فيه: ما تقرر من أمية الشريعة، وأنها جارية على مذهب أهلها وهم العرب، ينبئ عليه قواعد: - منها أن

على جمل العلوم وأصولها، ويأخذ في ذلك بالبعد والقريب، إذ ينقل كلمة السيوطي في الإتيان، حول أخذ الباحثين علومهم منه، ويعلق على استخراج علم المواقيت من القرآن، فيقول (١) « وإذا أطلق حساب الجمل في كلمات القرآن كشف منه كل عجائب العصور وتواريخها، وأسرارها، ولولا أن هذا خارج عن غرض الكتاب لجئنا منه بأشياء كثيرة من القديم والحديث » كما يشير إلى استخراج مستحدثات الاختراع، وغوامض العلوم الطبيعية من القرآن: ويذكر شواهد لذلك، حتى ينتهي إلى أن يقول: (٢) « ولعل متحقيقاً بهذه العلوم الحديثة لو تدبر القرآن وأحكم النظر، وكان بحيث لا تعوزه أداة التفهم، ولا يلوى عليه أمر من أمره، لاستخرج منه إشارات كثيرة، توفى إلى حقائق العلوم وإن لم تبسط من أنبائها، وذلك عليها وإن لم تسمها » . . . ولعل من أكثر من جمع في هذا وأطال المرحوم الشيخ طنطاوي جوهرى في تفسيره: وما يتصل بهذا من قرب، ما ظهر من مؤلفات علمية حتى أصحابها عناية خاصة بهذا الجانب، وتوخوا هذا التطبيق. كمحاضرات المرحوم الأستاذ محمد توفيق صدقي في صنع الكائنات وما أشبهها .

ز- إنكار التفسير العلمي:

إذا كان الاتجاه إلى التفسير العلمي قديماً، وكانت اهتمامية به أكثر نوعاً ما، في العصر المتأخر، فإن

(١) طبع المسألة ١٢٤١ هـ، ج ٢، ص ٢٦، وما بعدها .

(٢) الامجد له من ١٥١ حاشية .

(٣) الامجد له من ١٣٤ ح .

التفسير

كثيراً من الناس تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن ، فأضافوا إليه كل علم يذكر المتقدمين أو للتأخرين من علوم الطبيعيات ، والتعاليم والمنطق ، وعلم الحروف ، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها ، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح .

١ - بقوله تعالى : **وَرَفَعْنَا عَلَيْكَ قَبِيلَانَا لَكُلِّ شَيْءٍ** ، وقوله : **مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ، ونحو ذلك : ٢ - **فَبَرَأْنَاهُ السُّورَ** ، وهي مما لم يعهد عند العرب ، وبما قتل عن الناس فيها : ٣ - **بِمَا حَكَمِي** من ذلك عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وغيره ،

ثم ينظر في حال السلف ، نثره علمية ، فبحسب بها على صحة دعواه ، ويقول : وإلى هذا ، فإن السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ومن يليهم كانوا أعرف بالقرآن ، وعلومه ، وما أودع فيه ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم^(١) في شيء من هذا المدعى ، سوى ما تقدم ، وما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة ، وما يلي ذلك ، ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر بلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة ، إلا أن ذلك لم يكن يدل على أنه غير موجود عندهم ، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير شيء مما زعموا ، نعم تضمن علوماً هي من جنس علوم العرب ، أو ما يبنى على معهودها ، مما يتعجب منه أولو الأبواب . ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة ، دون الاهتداء بأعلامه ، والاستئثار بنوره ، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا .

وبعدما احتج الشاطبي لدعواه ، عرض لأدلة أصحاب هذا التفسير العلمي ، فقال في تلخيص حججهم : **ربما استدلوأ على دعواهم :**

(١) يذكرنا قول الشافعية حجة ما رويته في الإحصاء - ٢٦١ : **مَنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ** مع فهم القرآن شره حمل العلم ، وبعد التمس حتى هو مسافة هذه العبارة أصباها وأشياء ١١

التفسير

كانت هي المعاني المرادة بالقرآن فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأمر كوها ١٢

وإذا كانوا قد فهموها فما لبسهم العملية في علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن ، ولم تنم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المهمة لدقتها ١١ وإن كانت لم تفهم منها ، ولم يدركها أصحاب اللغة الخالص من عباراتها - كما هو الواقع فعلا - فكيف تكون معاني القرآن المرادة ١٢ وكيف تكون تلك الألفاظ منهمة لها ، وحل هذه هي المطابقة لمقتضى الحال ١

٣ - وهناك الناحية الدينية ، أو الاعتقادية ، وهي التي تبين مهمة كتاب الدين ، وهل هو كتاب يتحدث إلى عقول الناس وقواهم العاملة عن مشكلات الكون ، وحقائق الوجود العلمية ؟ وكيف يسائر ذلك حياتهم ، ويكون أصلا ثابتا لها ، تحتم به الرسالات السلبية ، كما هو الشأن في القرآن ، مع أن هؤلاء المتدينين لا يقفون من معرفة هذه الحقائق عند غابة محدودة ، ولا يشبهون منها عند مدى ما ١٢ فكيف تتخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آتفا ، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا تغير ضبطها بعد يسير من الزمن أو كثير ، وما ضبطها منها القدماء قد تغير عليهم فيها معنى ، ثم تغير تغيراً عظيماً لها تلا ١١

والحق البين أن كتاب الدين لا يعنى سدا من حبة الناس ولا يتولد بالبيان ، ولا يكسب موته حتى ياتمسوه عنده ، ويعلوه مصدرأ فيه .

بيانا في خبر موضع من المواقفات ، بعد ما عرض لأصله الجامع وفيما أشرنا إليه من صفحات . . .

وإذا كان هذا هو الرأى القديم العهد ، في فهم القرآن فهماً يجعله مصدر العلوم المختلفة ، ويأخذ كلمه باصطلاحات حادثة بعده بأزمة غير قصيرة فأنك لتضم إلى هذا البيان ، من النظرات الحديثة ما يؤيده ويعززه ، فثما :

١ - الناحية اللغوية ، في حبة الألفاظ وتدرج دلالتها ، لو ملكتنا منها ما لا بد لنا أن نملكه ، في تحديد هذا التدرج ، وتأريخ ظهور المعاني المختلفة للكلمة الواحدة ، وعهد استعمالها فيها لوجدنا من ذلك ما يحول بيننا وبين هذا التوسع العجيب في فهم ألفاظ القرآن ، وجعلها تدل على معان وإطلاقات لم تعرف لها ، ولم تستعمل فيها ، أو إن كانت تلك الألفاظ قد استعملت في شيء منها ، فباصطلاح حادثة في اللغة ، بعد نزول القرآن بأجيال ، وسترى فيها بلى - من بيان عن التفسير اليوم ، وكيف يتناول - ما يكشف عن هذا الجانب كشفاً كافياً .

٢ - الناحية الأدبية ، أو البلاغية إن شئت ، - والبلاغة فيها يقال : مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، فهل كان القرآن على هذا النحو المتوسع من التفسير العلوى ، كلاماً يوجه إلى من خوطب به من الناس في ذلك العهد ، مراداً به تلك المعاني المذكورة مع أنها معان من العلم لم تعرفها الدنيا إلا بعد ما جازت آتاءاً لفسحة ، وجاهدت جهادا طويلا ، ارتقى به عقلها وعلما ١١ وهب هذه المعاني العلمية للخدمة

التفسير

وجملها ، ودلائلها على عظمة القوة المدبرة لها المحققة
لنظامها، ولو التزم في شيء من هذا تصحيح المقررات
العلمية لأخلل هذا الالتزام كثيراً بالأهداف
الفنية الوجدانية ، التي يريد الدين تحقيقها ونفع
الحياة بها عن طريق التأمل المتدين ، والاعتبار
النفسي العاطفي المريح ، قبل كل شيء آخر :
ومن هنا قد يبدو في تعبير القرآن ما يظهر متعارضاً
مع شيء من المقررات العلمية ، وإن أمكن التوفيق
بينهما : ولا أحسب أن عليه بأساً بشيء من هذا
ولا فيه ضير : : لخير لأصحاب هذه الرغبات
الذين يبينون الصدق ، أو الإعجاز ، أو الصلاحية
لكتاب الدين بهذا النحو من التفسير العلمي ،
خير لهم أن يقدروا مثل هذا الاعتبار ، فلا يتكلفون
ما يتكلفون من ربط الكتاب بالعلم ، على أنهم إن
كانوا لابد فاعلين فحسبهم - كما تقدم - ألا يكون في
القرآن نص صريح يصادم حقيقة علمية ، دون أن
يمكن التوفيق بينه وبينها : : : ويان هذا الأصل مما
لا يسمح المقام فيه بأكثر مما قيل .

وهناك نواح أخرى من النظر محدثة ، تؤيد
الرأي القديم الذي بينه الشاطبي في كيفية فهم عبارة
القرآن ، وتجعل من الخير ألا توجه العناية إلى مثل
هذا الضرب من التفسير العلمي ، لأنه ليس يلي
جدوى على القرآن نفسه ، والقرآن غني عن أن
يترجم مثل هذا الشكف الذي يوشك أن يخرج به عن
هدفه الإنساني الإيجابي في إصلاح أخياة ، ورواية
نموس الناس جميعاً على اختلاف حثيهم من العزم
الطبيعية الرياضية وما إليها .

وأما ما توجهت إليه النوايا الطيبة من جعل الارتباط
بين كتاب الدين والحقائق العلمية المختلفة ، ناحية
من نواحي بيان صدقه ، أو إعجازه ، أو صلاحيته
للبقاء : : : إلخ فربما كان ضره أكثر من نفعه : على
أنه إن كان لابد لأصحاب هذه النوايا ومن لف
لفهم من أن يتجهوا إليه ، ليدفعوا مناقضة
الدين للعلم ، فلعله يكفى في هذا ويوفى ، ألا يكون
في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية
يكشف البحث أنها من نواويس الكون ونظم وجوده ،
وحسب كتاب الدين بهذا القدر صلاحية للحياة ،
ومسيرة للعلم ، وخلصاً من القدر : : : على أن حين
أسمح بهذا القدر في سبيل إرضاء رغبات هؤلاء
الطبيعية ، لا أنسى أن أذكرهم بأن التناول الفني
لحقائق الكون ومشاهده ، هو التناول الذي يقصد
به الدين ورياضة وجدانات الناس ، ويروجه لعائهم
وخاصتهم ، وعلمائهم وأنصاف علمائهم بل لجبالهم
أيضاً - كما هي مهمة الدين والغاية من تلاوة كتابه
بينهم جميعاً ، وهذا التناول إنما يقوم على المشهود
البادي من ناحية روحته في النفس ، ووقعه على
الحواس ، وانفعال الناس به ، لا من ناحية دقائق
قوانينه ، ومنضبط نواويسه في معادلات جبرية
أو أرقام حسابية ، أو بيان جاف خصائصه
وحقائقه : : : وبقيام هذا التناول على المشاهد ،
والمترك يدائي الرأي - والمؤثر في النفس الشبر
للافعال ، لا يجب الوفاء فيه بحياة الحقائق العلمية :
والخصائص المجربة لهذه العوالم الموصوفة والمناظر
التي لا يراد من تناولها إلا إثارة الشعور بجملها

التفسير

ح - ألوان التفسير :

وإنما نشير تحت هذا العنوان المتجاوز إلى ظاهرة واضحة الأثر هي : أن الشخص الذي يفسر نصاً ، يكون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له وفهمه إياه : وإذ أن المتفهم لعبارة هو الذي يحدد بشخصيته المستوى الفكري لها ، وهو الذي يعين الألفاظ العقلية ، الذي يمتد إليه معناها وبرماها ، يفعل ذلك كله ، وفق مستواه الفكري وعلى سعة أفقه العقلي : لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته ، ولا تمكنه مجاوزته أبداً : فلن يفهم من النص إلا ما يرقى إليه فكره ويمتد إليه عقله . وبمقدار هذا يحكم في النص ويحدد بنيانه ، فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرأ ، ويشدها شدأ ، يعطيها حيناً إلى الشمال ، وحيناً إلى الجنوب ، وطوراً يجلدها إلى أعلى ، وآونة ينزل بها إلى أسفل ، ليفيض عليها في كل حالة من ذاته ، ولا يستخرج منها إلا قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية ، وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً ، حيناً تسعف اللغة عليه ، وتسع له ثروتها ، من التجوزات والتأولات ، فتعد هذه المحاولة المفسرة ، بما لديها من ذلك . وإن المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير .

على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المفسرين لتفسير القرآن ، تطبع تفسيرهم له ، في كل عهيد وعصر ، وعلى أي طريقة ومنهج ، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً ، أم كان عقلياً اجتهادياً . ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة ، ولكنك تلتيه إذا ما قدرت

أن المصنف لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآفة من المرويات ، ما يشعر أنها متجهة إليه ، متعلقة به ، فيقصد إلى ما تبادر لدهنه من معناها ، وتدفعه الفكرة العامة فيها ، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان : وهذا الاطمئنان يتأثر نفسياً وعقلياً ، حيناً يقبل مروياً ويعنى به ، أو يرفض من ذلك مروياً - إن رفضه - ولم يرتح إليه : وكذلك راج بين القوم - كما لاحظ ابن خلدون فيما أوردنا من عبارته - ما هم في شوق إليه وتعلق به ، من أخبار بدء الخلق ، ونشأة الوجود ، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية الأولى ، لأمتهم ، وقلة المتداول بينهم منه ، فكانت كثرة الإسرائيليات ١١ وكان كل أولئك صورة عقلية لهذا العصر الأول .

ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى في رواج التفسير النقلي وتداوله ، تكون شخصية المفسر للتفسير هي الملونة له ، المروجة لصنف منه .

أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً ، فإن هذا التلون الشخصي يبدو أوضح وأجلى : وقد أشرنا إلى ما لثقافة متعاطي التفسير ، من الأثر في نفسه ، إذ أن ثقافته ، ونوع معارفه هو الذي يحدد ناحية عنايته وميدان نشاطه ، وما ينتفع به في استخراج معاني العبارة ، وما يعنى به قبل غيره من هذه المعاني فيتأثر التفسير بذلك كله ، ويتأثر تاريخ هذه المعارف نفسها بمزاولة التفسير ، أو الاهتمام به - كما سبقت

التفسير

تلويهاً تقيهاً للتفسير ، وآخر بلاغياً ، وغيرهما مفصلاً .
وهكذا مما تعد فيه كتب كل صنف وحدها ، وتوصفت
في التاريخ التفصيلي للتفسير . كما بين فيه المحجب
المقبول من هذا التلويح ، والمقرر المكروه منه ،
كالتلويح الباطني والإشاري المتطرق ، وما إلى ذلك
من تفسير مردود ، يخرج القرآن عن وضعه ،
ويتناقض الحكمة الإلمية والغرض الإصلاحية من
وصله بحجة الدين والدنيا ، وقد وصف القدماء مثل
هذه الألوان المنفرة المستقبحة ، واستبعدوها .

أما مابعد هذا المكروه من التلويح ، فقد ينجر
من هذا الاستبعاد والاستنكار ، ولكن يبين النظر في
تحقيقه للفائدة المرجوة من القرآن ، فيسلم فيه بذلك
أولاً .

وفي هذا يقول الأستاذ الإمام^(١) رحمه الله :
« : إن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد
يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ،
ويذهب بهم في مذاهب تنسبهم معناه الحقيقي » :
كما يقول في هذا الصدد أيضاً^(٢) : « : إن التفسير
تسنان : أحدهما جاف مبعده عن الله وكتابه وهو ما يفتقد
به حل الألفاظ وإعراب الجمل : وبيان ما ترمي إليه
تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية ، وهذا
لا ينبغي أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التلويح
في التلويح كالتلويح والمعاني » . ويقول عن التلويح
المتقنى بخاصة^(٣) : « الأحكام العملية التي جرى

الإشارة إلى ذلك . فأنت ترى - في جلاء -
أن التفسير ، على هذا التلويح - يتأثر بالعلوم والمعارف
التي يلقي بها المفسر النص ، ويستعين بها في استجلاء
معانيه ، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير ، يكسب
هائلك العلوم نفسها ، ضرباً من الثروة ، بقدر أثره
في تاريخها . فالنحو يلقي القرآن بأصول الصنعة
الإعرابية ، يحكمها في فهم معانيه ، ويحكم إليها في
تحديد مدلولاتها ، فيلون التفسير بمنهج دراسته
وأصولها . ثم هو بعد ذلك يترك في حياة النحو
بهذا الوصل آثاراً ، تعود على دراسته ، ويلتصم
بها ، في تاريخ حياة هذه المادة . وهكذا تنوعت
ألوان التفسير ، وتعددت بتعدد ثقافات المتصلين
له ، فقد سمعت أن أبا الحسن الأشعري المتكلم ،
في كتابه الذي سموه « المختار » لم يترك آية تعلق
بها بدعي ، إلا أبطل تعلقه بها وجعلها حجة لأهل
الحق . إلخ . بل ينقلون من قوله هو نفسه في وصف
كتابه هذا : إن فيه من ضروب الكلام مسائل
للمخالفين لم يسألوه عنها ولا سطروها في كتبهم ،
ولم يتجهوا للسؤال ، وأجاب عنه بما وفقه الله تعالى
له وقد جاءك نبأ ما فعل الفخر الرازي في
تفسيره ، من جمع أقوال الحكماء والفلاسفة ،
وشبههم في الكلاميات ، حتى قيل فيه ما قيل آنفاً ،
فهذا ومثله تلويح كلامي للتفسير يقضي على القرآن .
من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره ، وقد انتهى
به إلى نزعات مذهبية خاصة لعل من أشهرها
كشف الزمخشري في مناهج الاعتزالي : : كما تحد

(١) تفسير الملاحية ط الثانية ١٢٢٥ هـ ص ٩ ، ١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠ .

(١) ابن مسكويه - تبيين كذب المفتري ، ص ١٢٢ ، ط دمشق ،

بتفسير في الضمائر فقط .

التفسير

تفسير القرآن على ترتيب سورته ، يقفون منها عند بعض الآيات ، أو الآية ، أو الجملة من الآي ، فيبينون ما فيها على اللون الذي يؤثره المتناول وتضفيه شخصيته على تفسيره ، وما زالت تلك الخطوة هي السائدة في التفسير ، حتى عندما يعنى المفسر ناحية خاصة من القرآن ، ويؤثر موضوعاً بعينه ، يتبعه في القرآن . فبين يدينا مثلاً كتاب أحكام القرآن للجصاص - ت ٣٧٠ هـ - وهو فقهي الاتجاه ، يعنى بهذا الجانب قبل كل شيء ، ولكنه مع هذا يتبع تلك الخطوة التقليدية في تفسير السور على ترتيبها والآي في السور . . . وأقل من ذلك أن يتبع المفسر موضوعاً خاصاً في القرآن ، يجمع مثرفه ، فترى مثل كتاب التبيان في أقسام القرآن لشمس الدين ابن قيم الجوزية - ت ٧٥١ هـ - الذي قصد فيه إلى درس موضوع خاص ، هو القسم في القرآن ، قد انتظم نظرات عامة لصنيع القرآن في الأقسام ، ولكنه مع ذلك لا يستقصى تتبع النظائر ويتولاها بالتفسير المقابل الذي يستعان فيه على فهم بعض القرآن ببعضه فهماً يعطى الفكرة الموحدة عن المنهج القرآني في القسم بشيء خاص ، ويخصى ما ورد

الاصطلاح على تسميتها فقها هي أقل ما جاء في القرآن ، وإن فيه من التليد ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ، والأستاذ رحمه الله حين ينثر من هذه الألوان بطنين إلى تلوين آخر وصفه في غير موضع ، فها قال (١) عنه : « والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب ، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه ، وما وراء هذه المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله » وكذلك يقول (٢) عنه « التفسير الذي قلنا إنه يجب على الناس ، على أنه فرض كفاية » هو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول ؛ وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجلب الأرواح ويسوقها إلى العمل ، والمداية المودعة في الكلام ، ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوها من الأوصاف ، فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشروط والفنون ، وهو الاحتذاء بالقرآن ، هذا هو اللون الذي يجمل في نظر الأستاذ الإمام ، وسنعود للنظر إليه بعد كلمة يسيرة عن :

ط - خطوة التفسير

مثل عصر مبكر (٣) جعل التقوم يتناولون

(١) المصدر السابق ، ص ٨

(٢) المصدر السابق ، ص ١٦

(٣) يقول مكرمة مولى ابن عباس - ت ١٠٥ هـ - « قد لقد كبرت ما بين اللوحين » - اثنان ٢ : ٢٢٥ - ولابن جرير - ت ١٥٠ هـ - ثلاثة أجزاء كبار في التفسير - اثنان ٢ : ٢٢٤ لهذه الإشارة وتلك الاجزاء الكبار اذا ما انضم اليها ملاحظة قوة اتصال الترتيب بالحياة الإسلامية ، وشديد مناهة التزم بأخذ الاحكام وفرحا منه ، وحاجتهم الملحة في ذلك ، كل اولئك وما يشعده مؤذن بأن تميم لتفسير القرآن ، واستيفادهم ذلك في سورة وآيه فكان هذا مبكراً ، ولا أمل الى تأخير نهاية القرن التالي

وأوائل الثالث - وصاحب فقه الاسلام - ٢ : ١٤١ - يميل الى هذا الفراء - ت ٢٠٧ هـ - أول من تعرض لآية حسيمة ترتيب المصحف وترها على التتابع ، اخذاً ذلك من نص في فهرست ابن النديم ، وكتاب معاني القرآن للفراء في ايدينا ، وهو شبيه في تناوله للآي على ترتيبها في السور بكتاب مجاز القرآن لابن عبيدة - ت ٢٠٩ هـ ١ وحوالي هذا - فان القصة انش منه بأيدينا تتناول السور على ترتيبها ، وتعرض لما في السورة من أي تحتاج لبيان مجازها أي المراد بها ، فليس للفراء اولة شخصية في هذا ، بل كانت تلك على ما يبدو خطوة المصير ، ولعله لو وقع اليها شيء مما قبل ذلك العهد لرجع ان هذا التناول المرتب لتفسير سور القرآن وآيه اقدم معلماً من مستح الفراء وابن عبيدة بشر قليل .

التفسير

التفسير ، أن يكون محققاً لهداية القرآن وروحته ،
ميناً لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق ،
والأحكام على الوجه الذي يجلب الأرواح : : إلخ
فالمقصد الحقيقي عنده : هو الاهتمام بالقرآن ،
وهو مقصد جليل ولا شك : . . يحتاج المسلمون
إلى تحقيقه .

من ذلك فينظر في جملة ، وإن كان قد ألم بشئ من
هذا إلماً سريعاً لا بشئ وتلك الخطوة الغالبة
في تفسير القرآن على ترتيب سورة وآيه فيها ، مما
هو موضع للنظر ، نقول فيه كلمة ضمن ما نعرض
له من حديث عن :

التفسير اليوم

والقدماء فيما يقولون عن حياة العلوم الإسلامية
قد قسموها ثلاثة أقسام : علم نضج واحترق وهو
النحو والأصول ، وعلم نضج وما احترق وهو
علم الفقه والحديث ، وعلم لا نضج ولا احترق ،
وهو علم البيان والتفسير : : ويشاء الله أن يكون
علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته
في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فيكون قول
القدماء أنفسهم بعدم نضجها إذا صريحاً منهم بالمحاولة
المحددة في حياة هاتين المادتين ، وقد تقدمت إلى هذه
المحاولة ، تحت شعار الذي اتخذته لنفسى وهو :
أول التجديد قتل القديم فهماً ، وأراد الله أن يكون
في دائرة المعارف الإسلامية أول تسجيل لإجمال هذه
المحاولة المحددة في مادة البلاغة ، وما هي ذى أول
من يسجل أصول هذه المحاولة في مادة التفسير .

١ - القرآن كتاب العربية الأكبر

في الذي مضى من القول عن « ألوان التفسير »
بيان للأغراض التي كان يقصد إليها المنسرون ،
ويعنون بتحقيقها أكثر من غيرها ، وقد سمعنا
الأستاذ الإمام رحمه الله ، يقدم لنا آثروا من
أغراض ، ويرى أن الغرض الأول والأهم في

لكن ليس بدعاً من الرأي أن ننظر في هذا
المقصد لنقول : إنه ليس الغرض الأول من التفسير ،
وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه ، بل إن قبل ذلك
كله مقصداً أسبق ، وغرضاً أبعد ، تلشعب عنه
الأغراض المختلفة ، وتقوم عليه المقاصد المتعددة
ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أى مقصد آخر ،
سواء أكان ذلك المقصد الآخر ، علمياً أم عملياً ،
دينياً أم دنيوياً : وذلك المقصد الأسبق والغرض
الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية
الأكبر ، وأثرها الأدبي الأعظم ، فهو الكتاب الذي
أنخلد العربية ، وحى كتابها وخلد معها ، نصار
فخرها ، وزينة تراثها ، وتلك صفة لقرآن يعرفها
العربي مهما يختلف به الدين أو يفترق به الحوى ،
ما دام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله في
الناس ، وجنسه بين الأجناس ، وسواء بعد ذلك
أكان العربي مسيحياً أم وثنياً ، أم كان طيبياً دحريراً
لله دينياً ، أم كان المسلم المتخلف ، فإنه سيعرف
بعروبيته متراً لهذا الكتاب في العربية ، ومكانته
في اللغة ، دون أن يقوم ذلك على شئ من الإيمان
بصفة دينية للكتاب ، أو تصديق خاص بعقيدة فيه . . .
وليس هذا شأن العرب فحسب ، بل إن الشعوب

التفسير

وهذا الدرس الأذني للقرآن في ذلك المستوى الفنى ، دون نظر إلى أى اعتبار دينى ، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً ، العربية اختلاطاً ، مقصداً أول ، وغرضاً أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد . . . ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعدد إلى ذلك الكتاب فى أخذ منه ما يشاء ، ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو إصلاح اجتماعى ، أو غير ذلك : : : وليس شئ من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحده دراسة صحيحة كاملة مفهومة له ، وهذه الدراسة هى ما نسميه اليوم تفسيراً ، لأنه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلا بها .

فجملته القول : أن التفسير اليوم - فيما أفهمه - هو : الدراسة الأدبية ، الصحيحة المنهج ، الكاملة المناهى ، المتسقة التوزيع ، والمقصود الأول للتفسير اليوم أدبى محض صرف ، غير متأثر بأى اعتبار ، وبإزاء ذلك . وعليه يتوقف تحقيق كل غرض آخر يقصد إليه . : : هذه هى نظرنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه ، وعلى هذا الأساس نتقدم لبيان طريقة تناوله ، ومنهج درسه .

٢ - أثر ترتيب القرآن في تفسيره

وننظر بين يدي الخطة في مسألة الترتيب لنرى عليها الرأي في كيفية تناول التفسير ، وهل تتبع فيه الخطة التى صادت حتى اليوم . كما نقيم -

التي ليست عربية الدم أصلاً ، ولكن وصلها التاريخ ، وسير الحياة بهذه العروبة ، فارتضت الإسلام ديناً ، أو خالطت العرب فساظت دماءها بدمائهم ، ثم اتخذت العربية لغة ، حتى صارت تلك العربية أصلاً من أصول حياتها الأدبية : : حتى هذه الشعوب التي ربطتها بالعربية هذه الأواصر الوثقى ، إلى أن صارت العربية عنصراً أساسياً ، وجانباً جوهرياً من شخصيتها اللغوية الفنية ، قد صار لكتاب العربية الأعظم ، وقرآنها الأكرم مكانه بين ما تعنى به ، من دراسة أدبية وآثار فنية قولية ، فالزمها كل أولئك تناول هذا الكتاب بدراسة أدبية ، تفهم بها أصول ما ورثت من تلك العروبة ، إن كانت عربية التجار أو كانت قد اتصلت بتلك العروبة اتصالاً قوياً ، دفع شخصيتها ، وسير وجودها ، ووجه حياتها . . فالعربى القمع ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط ، يقرأ هذا الكتاب الجليل ، ويدرسه درساً أدبياً ، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة ، وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن فى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب ، ولو لم يقصدوا . الاهتمام به أو الانتفاع بما حوى وشمل ، بل هى ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه . أو انطورت حتى تفيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس ، فالقرآن كتاب الفن العرق الأقدس ، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا .

التشخيص

فيندو للناظر أن تفسيره شتوا وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق ، والإدراك الصحيح ، لمعانيه وأغراضه ، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكمل في القرآن ويستقصيه إحصاء ، فيرد أوله إلى آخره ، ويفهم لاحقه بسابقه : فالناظر في سورة البقرة مثلا يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح ، إذا ما قورن بما في سورة « المؤمنون » ، من الجزء الثامن عشر - ثم هو واجد في هذه البقرة عن المنافقين وحالهم مالا يفهم على وجهه إلا مع سورة « المنافقون » في الجزء الثامن والعشرين : وقصة آدم في البقرة ، إنما تفسر مع ما ورد عنها في سورة الأعراف ، والحجر والكهف وغيرها .

وأنت - أرشدك الله - منذر أن الذى يفهم جملة نصوص خاصة بموضوع واحد ، إنما يصل إلى صحيح معناها ودقيقه ، بمعرفة سابقها ولاحقها ومتقدمها ومتأخرها ، إذا ما كان الزمن قد تباعد بين تلك النصوص ، وبخاصة مثل هذا التباعد الزمني الذى بين آى القرآن ، فقد طال سنين وسنين . . . ثم هذا المتفهم محتاج إلى إدراك الملائمات والمناسبات والأسباب التى أحاطت بما يفهمه من النصوص ، إذ هى أضواء لابد منها لاستجلاء المعنى : وترتيب القرآن لم يراع شيئا من تقدم الزمن وتأخره ، فكيه يتخال مدليه ، ويحيط به : ومدنيه يتخال مكبه ويحيط به : وهكذا ترى من النظر في ترتيب القرآن على سورة - أى ترتيب كان في المصاحف المختلفة - مالا يساير حاجات مفسرة المتفهم له : بل يقتضيه

فندرسه على ترتيب سورة وآيه في السور - أو على غير هذا من ترتيب ؟ .
والقرآن - كما هو المعروف - لم يرتب على الموضوعات والمسائل ، فيفرد كل شئ منها باب أو فصل ، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة ، فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة ، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع ، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ ولا القصص ، ولا غير ذلك : بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث ، أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصصت كل حين منها بقسم ، كما لم يرتب على شئ من تاريخ ظهور آياته . . . إنما جرى القرآن على غير هذا كله ، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحدا بعينه ، فبلى أوله بآخره ، ويعبر به في مكان معين . . . وإنما ثر ذلك كله ثرا ، وفوقه تفريقا ، فالحكم التشريعي في أكثر من موضع ، والأصلى الاعتقادي قد عرض له غير مرة ، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها في جملة أماكن ، وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنونا من القول ، وتبر بالوان من الأغراض المختلفة ، تعرض لها سورة أخرى ، فيتكامل العرضان ، ويتم الفكرة بتتبعها في مواطن متعددة ، وذلك لحكمة ومرى يبين في غير هذا المكان من اسراسة القرآنية التى تعرض للكلام في الترتيب .
وإنما ننظر إلى ما لهذا الواقع من أثر في طريقة تناول القرآن بالتفسير ، والتبعية لفهم معانيه وأغراضه ،

التفسير:

ما كان من أمر الترتيب ، بالنظر الجديد والترتيب الخاص لأي الموضوع الواحد ، بحيث يكشف هذا الترتيب لنا عن تلك النواحي ، التي عرفت أن المفسر المتفهم مضطر إلى مراعاتها وتقديرها ، توصلنا إلى الفهم الصحيح ، والمعنى الدقيق .

فجملته القول ، أن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً ، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً ، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة ، ومقامات مختلفة ، ظهرت في ظروف مختلفة ، وذلك كله يقضى في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً ، وأن يجمع آية الخاصة بالموضوع الواحد ، جمعاً إحصائياً مستقصياً ، ويعرف ترتيبها الزمني ، ومناسبتها وملابساتها الخالقة بها ، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسير وتفهم فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى ، وأوثق في تحديده ، وليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضاً مغرراً لموضوعات مختلفة تنظمها السورة الواحدة ، ثم يعود المفسر بعد ذلك في السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنسبها ، فإن عجل النظرة الجامعة إلى هذه الموضوعات في القرآن كله حيناً عرضت له في أول سورة ، فقد آل به الأمر إلى تفسير الموضوعات ، وكانت وفاته الطوال المتباعدة عند كل موضوع تركاً لتفسير السورة بإخلاص به ، وإن تعرض الموضوع الواحد مراراً كلما عرض في السور المختلفة فقد أخل بوحدة الموضوع حين ترك الإلمام للجامع به في مقام متصل .

٣ - المنهج الأدبي في التفسير :

وإذا ما كان وجه الرأي أن التفسير الأدبي لكتاب العربية الأكبر ، هو أول ما يجب أن يحاوله من لم بالعربية صلة لغوية أدبية سواء أكانوا عرباً أم غير عرب ؟ وإذا ما كان وجه الرأي أن هذا التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً ، لا قطعة قطعة ، فعلى هذا الأساس يكون منهج التفسير الأدبي إذن صنفين من الدراسة ، كما هي الخطوة المثلى في درس النص الأدبي (١) ، وهذان الصنفان هما : ١ - دراسة حول القرآن . ب - دراسة في القرآن .

فأما دراسة ما حول القرآن :

فهي دراسة خاصة قريبة إلى القرآن ، ومنها دراسة عامة بعيدة - فيما يبدو من ظاهر الرأي - ولكنها في تلميز المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهماً سليماً دقيقاً .

والدراسة الخاصة هي مالا بد لعرفته ، مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب . في تظهر في نحو عشرين

(١) بهان هذه العظة ، ومصحح الوضع فيها مما انتقدت دراسات كتاب هذه المادة في الأدب المصري ، بكلية الآداب ، من جامعة الأزهر الأول ، بمخطوطة .

التفسير

بالعناية ، غنث من يمارسون هذه الأبحاث من
الغربيين ، وكان أجل من كتب في ذلك منهم
الألماني تولدكه T. Noeldeke صاحب كتاب تاريخ
القرآن *Geschichte des Qorans* ، الذي اشترك في
تحقيقه وإكمال طبعته الثانية نفر من علماء الألمان
مثل شغالي وزيمون وبرجسترaser ، ولد جاهد
أحد شبابنا من خريجي كلية الآداب فترجم الكتاب
بعمونة من في الكلية من أساتذته الألمان وعارفو لغتهم ،
لكن حالت عوائق تافهة دون طبع الكتاب ، مع
أن أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك
الموضوعات ألواناً من العناية العلمية ، إن لم نحل
من الاهتمام لأنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص ،
التي لا بد منها في تناول هذه الأبحاث ، وهي دراسات
ضرورية لتناول التفسير كما أشرنا ، حتى ما يبنى
مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم يزل حظه من
تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن ، وليستطيع
فهمه فهماً أديباً صحيحاً مسترشداً بتلك الملاحظات
إضافة في فهم القرآن .

وأما ما حول القرآن من دراسة عامة ، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية ، التي ظهر فيها القرآن وعاش ، وفيها جمع وكتب وقرأ وحفظ ، وخطب أهلها أول من خاطب ، وإليهم أتى رسالته لينضروا بأذانها ، وإبلاغها شعوب الدنيا : فروح القرآن عربية ، ومزاجه عربي ، وأسلوبه جري ، وقرآناً عربياً غير ذي عوج : : : والنفاذ إلى مقاصده إنما يقرب على اتئال الكاماي ، والاستشفاف أتمام مله الروح العربية ، وذلك الراجح العرفي ، واللوق

عاماً أو كلنا وعشرين عاماً ، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة ، وكان جمعه وكتابته عملاً سابر الزمن طويلاً ، وتلك من ذلك ما قاله : « ثم تلك قراءته ، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية ، بفعل النهضة الجادة التي أثارها الدعوة الإسلامية والدولة الإسلامية ، فقد كانت هذه القراءات عملاً ذا أثر واضح في حياة الكتاب وفهمه » ، وتلك الأبحاث — من نزول ، وجمع ، وقراءة ، وما إلى الهاسي التي عرفت اصطلاحياً — منذ حوالى القرن السادس الهجري — باسم علوم القرآن ^(١) ، بعدما تناولها المفسرون اختلفون قبل ذلك بالبحث الحملي ، واليان المتفاوت في الاستيفاء ، حسب عناية المفسر واهتمامه ، ومثل تلك الأبحاث جد لازمة ، في نظر دارسي الآثار الأدبية ، ولا بد منها لفهم النصوص المدروسة ، والاتصال بها اتصالاً مجدياً ، « بل كان لزوم هذه الأبحاث لفهم القرآن عما شعر به القدماء أنفسهم ، حتى قال السيوطي في مقدمة كتابه « الإتيان في عاوم القرآن » : « وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذي شرعت فيه وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية ، وتقرير الثرواية ، ومن الله أستمد التوفيق والهداية » ^(٢) ، وكان أكثر المفسرين يلمون في مقدمة تفاسيرهم بشيء من القول في النزول والجمع ، والقراءات ، وقد ألفوا ما حول القرآن من تلك الموضوعات حديثاً

(١٦) محاضرات ملهم القرآن كتاباً قلده المادة في كلية الآداب
« مخطوطة » .

١٢١) الاستقامة في الدين والخلق

التفسير

صورة خاصة ، فما يحق لنا - مع هذا - أن نقول إننا نقرأ هذا القرآن أو نعهد لفهمه فهماً أدبياً ، يهيئ للانتفاع به في نواح أخرى ، وما دمتا نذكر الحجر ، والأحاف ، والأكمة ، ومدین ، ومواطن ثمود ومنازل عاد ، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة ، فما ينبغي أن نقول إننا فهما وصف القرآن لها ولأهلها ، أو إننا أدرکنا مراد القرآن من الحديث عنها وعظم ، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية ولا الحكمة ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة ! !

ولعله ليس بالكثير مطلقاً أن نطلب مثل تلك الدراسات المفصلة لبيئة القرآن الذي هو أحدث الكتب السماوية جهداً ، ولغته التي بها نزل لا تزال لغة حية تتكلمها مئات الملايين ، وأدبها هو أدب غير واحدة من الأمم ، تدعى لنفسها حق الحياة ؛ ثم هي أصل كبير للهجات ولغات تقوم دراساتها الصحيحة على دراسة هذه العربية : ليس بالكثير في شيء أن نطلب هذه الدراسة لبيئة القرآن وهذه حالته ! لأن الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاولة وبيئاتها قد عفت معالمها ، ولغاتها قد تملت عنها إذ خرجت من الحياة ؛ ولكننا نجد ما في هذه الكتب الدينية جمعاً من حي وجماد ، وحادثة ، وعلم ، قد أفرد بالدراسة ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها من يتبقى معرفته ، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية ، والقانونية ، والاجتماعية العميقة والمقارنة التي أصابها تلك الكتب : ولا

العربي^(١) من هنا لزمت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية ، أرضها بجبالها وحراها وصحاريها وقيعتها ، وسماؤها بسحبها ونجومها ، وأنوائها ؛ وجوهاً بحره وبرده وعواصفه وأنسامه ، وطبيعتها بجذبلها وخصبها ، وقحولها أو نمائها ، ونباتها وشجرها . . . إلخ. فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبین . : : مع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة ؛ من ماضٍ سحيق ، وتاريخ معروف ونظام أسرة أو قبيلة ؛ وحكومة في أي درجة كانت وعقيدة بأي لون تلوئت ؛ وفنون مهما تنوعت ؛ وأعمال مهما تختلف وتتشعب ، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة ، وسائل ضرورية كذلك لفهم هذا القرآن العربي المبین : : وإذا جهدت الدراسة الأدبية في أن تعرف عن تلك العربية والعروبة أكثر وأعمق وأدق ما يعرف تبغني بذلك درس أدبها درساً صحيحاً ؛ فإن هذا القرآن رأس هذا الأدب ، وقلبه الخافق ، ولن يدرس درساً أدبياً صادقاً ، يفي بحاجة المعرض لتفسيره إلا بعد أن تستكمل كل وسائل تلك المعرفة للبيئة العربية مادية ومعنوية : أما ما دمتا نقرأ التشبيه العربي القرآني ، أو التمثيل العربي القرآني ، فإذا مادته الأسراء العربية ، والظواهر الجوية العربية ، والحي أو الجماد المشهود في بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً وليس عندنا عنه

(١) ان لقرآن معاني ومرامى الساتية اجتماعية بعيدة الهدف ايدية الممر ؛ لكن ذلك كله انما جاء الانسانية و لويه العربي وبذلك التعبير العربي ، والتفشل التام لهذه العروبة هو السبيل المتميزة لفهم ذلك كله والوصول اليه .

التفسير

هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه وتليت أول ما تليت على من حولها الأول عليه السلام (١) - وهذا هو أحد الاعتبارات الجوهرية التي تقف في وجه التفسير العلمي للقرآن على ما أشرنا إليه من قبل .

وإذا كان هذا هو الأصل الأول في فهم دلالة ألفاظ القرآن ، فمن لنا مع أنه معاجمنا لا تسعف عليه ولا تخفى ؟ فأكبر ما تملكه منها - وهو - لسان العرب - لابن منظور المصري - قد كتب على طريقة المقص والغراء ، كما يقول المصريون ، فتجاوزت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها ، فأين دريد في أوائل القرن الرابع الهجري (٨٣٢١) ، يجاور ابن الأثير في أوائل القرن السابع الهجري (١٠٦٦) وعمازج لغويات الأول دنيات الثاني : : والقاموس المحيط - كما نعرفه - عَصَارَات غير مترجمة للثقافات متغايرة متباينة ، من فلسفة عقلية إلى طيبة عماية ، فأدبية لغوية ، فدينية اعتقادية ، أو غيرها . معاجمنا لا تسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفاظ : : فليس أمام مفسر القرآن حين يتنقى المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقدم بعمل في ذلك ، مهما يكن مؤقتاً وقاصراً فإنه هو كل ما يمكن اليوم ، وإلى أن نملك قاموساً اشتقاقياً تتدرج فيه دلالات الألفاظ ، وتباين في المعاني اللغوية على ترتيبها ، عن

أتمحدث عن الترجومات والتشرّات ، فذلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا ، ولكن بها تعظم المأثمّة في هذا التفسير الدراسي لكتاب هو أجل وأندم ، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية !

تلك الإمامة بما حول القرآن من دراسة ، وهي في جملتها ترجع : إما إلى محقق النص وضبطه وبيان تاريخ حياته . : وإما إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر ، وعنها تحدث ، وبين معانيها ومعانيها تقلب ... وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى :

دراسة القرآن نفسه :

وهي تبدأ بالنظر في المفردات ، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك ، لتدرج دلالة الألفاظ ، وتأثيرها في هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية ، وعوامل حضارة الأمة ، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية في تلك الحركة الجياشة المثوبة التي نمت بها الدولة الإسلامية ، والنهضة الدينية والسياسية والثقافية ، التي خلفت هذا الميراث الكبير من الحضارة . . . وقد تداولت هذه اللغة العربية في تلك النهضة أفواه أمم مختلفة الألوان والدماء والماضي والحاضر ، فتبديات من كل ذلك خطوات تدرجية فسحة متباعدة في حياة ألفاظ اللغة العربية ، حتى أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل ، فهماً لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغير ، الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها ، وعلى التنبيه إلى أنه إنما يريد ليفهم

(١) لا ينكر أن خُبر هذا الكتاب ودراسته الدائمة الحاسة مع صلتها الزمنية بها . كل ذلك يبين ، لهم مكان محددة أو ثابتة . لكننا مع عدم انكار هذا القدر مرى أنه لا ينبغي أن تسبب إلى القرآن من هذه المعاني إلا ما كان طريق مبع الحس اللغوي للعربية ، وسبيل الانتقال إليه هو دلالة التلغة الأولى في عصر نزول القرآن . . . وبيان هذا والتجمل له مما لا يتسع له المقام هنا

التفسير

بها - وعانى فيها قبلها بما وصفنا أو نبئنا من أصل فكرته ، ولكنه لم تم التقب اللغوى ، ولم يستوف اقتبص القرآن ، وفاته مع ذلك كله فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها ، إلا أنه في كل حال نواة تحجل من بعده ، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح ، فيطلبهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآنى الناقص بل البدائى ، وبالتزام هذا المنهج الأدبى يرجى كمال هذا القاموس ، وقواميس أخرى تبطلها حياة القرآن ، كتاب العربية الأعظم .

ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبى في المركبات ، وهو في ذلك - ولا مزية - مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة ، إلخ ولكن لا على أن الصنعة التحرية على مقصود لذاته ، ولا لون بلون التفسير كما كان الحال قديماً . بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده ، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة ، والشفاء بالاستعمالات المماثلة في القرآن كله . ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التى تعنى بتطبيق اصطلاح بلاغى بعينه ، وترجيح أن ما في الآية منه هو كذا لا كذا ، أو إدراج الآية في قسم من الأقسام البلاغية دون قسم آخر ! كلا ، بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التى تمثل الجمال القولى في الأسلوب القرآنى ، وتستبين معارف هذا الجمال ، وتستجلي قسائمه ، في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية منضما إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب

للمعاني الاصطلاحية على ظهورها : فلا مبدئى للمفسر من النظر في المادة اللغوية للمفرد الذى يريد تفسيره ، لينحى فيها المعانى اللغوية عن غيرها ، ثم ينظر في تدرج المعانى اللغوية للمادة نظرة ترتبها على الظن الغالب ، فتقدم الأسبق الأقدم منها على السابق ، حتى يطمئن - ما استطاع - إلى شئ في ذلك ينتهى منه إلى ترجيح معنى لغوى للكلمة ، كان هو المعروف حين سمعها العرب في أى الكتاب . . . والمفسر في هذا التمييز والنظر ملم - ما أمكن - بمحدث الدراسة في أنساب اللغات وصلة ما بينها ، ليطمئن كذلك إلى أن الكلمة عربية أصيلة ، أو هي دخيلة ، وإن كانت لما بينها ؟ وما معناها الأول ؟ و . ثم هو عاذر كذلك من اندفاع معاجمتنا في رد الكلمات إلى أصل عربى يشابهها في اللفظ ، مع التكلف في الاشتقاق والربط . .

وإذا ما فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوى ، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالى في القرآن ينتج ورودها فيه كله ، لينظر في ذلك ، فيخرج منه برأى عن استعمالها : هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة ؟ وإن لم يكن الأمر كذلك : فما معانيها المتعددة التى استعمالها فيها اقرآن ؟ وبدا يهتدى بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن ، وهو بما ينتهى إليه من كل أولئك يفسرها مطمئناً في موضعها من الآية التى جاءت فيها .

وقد حاول الراغب الأصمغانى منذ قرابة ألف عام ، أن يعطينا مفردات القرآن في قاموس نحاص

التفسير

والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية ، بل لمعرفة لنون القول القرآني وموضوعاته فنأفنا ، وموضوعاً موضوعاً ، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها ومزاياه التي تجلو جماله .
ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر ، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب ، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي أحسب أن الحياة الأدبية اليوم تحاول ، وهي بالغة منه إن شاء الله مبلغاً حسناً ، ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن ، كما تستفيد هذه المحاولة الإصلاحية نفسها بمزاياها للتفسير القرآني ، وإذا أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبي فلنا نصير إلى ما ينبغي مراعاته من :

التفسير النفسي : لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس (١) قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن ، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعاوة القرآن الدينية ، وجلده الاعتقادي ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لتقديم ما أطمأنت إليه ، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان ، ينقض مبرم هذا التقديم ، ويهدم أصوله : وكيف تلطف القرآن لذلك كله ، وماذا استخدم من حقائق

والحديث عن التفسير النفسي يذكرنا بما عرض له الأستاذ الإمام - روح الله ورحمه - من صلة بين

(١) بحث « البلاغة وعلم النفس » - كتاب هذا المثلث نشر في الجزء الثاني من المجلد الرابع لجمعية الآداب سنة ١٩٣٦ هـ .

التفسير

التفسير وعلم الاجتماع : لقد ذكر (١) : « أن علم أحوال البشر مما لا يتم التفسير إلا به . » وأنه لا بد للناظر في الكتاب من النظر في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ، ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف ، وعز وذل ، وعلم وجهل ، وإيمان وكفر ، . . . وهذا هو ما جعلنا نفهم من قوله أنه يريد علم الاجتماع ، وإن لم يسمه . . . ولكننا عجب على ذلك بقوله . . . ومن العلم بأحوال العالم الكبير ، علوه وسفليه ، ويحتاج في هذا إلى فنون كثيرة . من أهمها التاريخ بأنواعه : وعلى كل حال فنحن إنما أعني بما يقوم به الفهم الأدبي للقرآن ، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفادة منه . . . ثم تلوه بعد ذلك الطالب الأخرى من هداية الخلق ، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم . . . فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيد من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام ، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا ، وقد يتصل بالمطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره . »

نوثر، تقريره هذه الحقيقة على أن تكذب على أنفسنا وعلى الأجيال . فترحم الكفاية الكاملة والقدرة الموفورة : ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشغور بالنقص فلذلك أجمل بنا من التزيد الزائف . . . وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلاً ولا بعيد التحقيق ، فقد شعر أسلافنا بجمليته ، وقاموا ببعضه للقرآن ، ثم قام المحدثون به كله لكتبهم الأدبية والدينية ، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين عاجزين ! !

وأخيراً : : هذا المقال - في أكثره - إنجاز مركز ، وإجمال لامع ، بغرى ذوى الشأن في التفسير بأفاق فسيحة من الدرس والبحث . وما على إذا لم يجد كل قارئ فيه حاجته . . . ليس هنا مجال الاستيفاء .

أمين الخولي

وبعد فقد وصفت الذى وصفته من منهج التفسير الأدبي ومطالبه الجليلة ، وأنا ذاكر مالا أنساه أبداً كلما شرحت المنهج الدقيق للدراسة أدبية أو غيرها ، فأقول للمستكبرين : مهما يكن لهذه المطالب من أثر ينقل خططان ويؤخر آثار دراستنا ، ويشعرنا بالنقص ، ويعود علينا باللائمة فإن هذه هى الحقيقة ، وهذا هو الواجب ، وأولى لنا أن

(١) مقدمة تفسير الناصية ص ١٦ .

السيرة

و السيرة ، بمعنى الترجمة المأثورة لحياة
النبى محمد عليه السلام ؛ ويظهر أن هذه الكلمة
قد استعملت أول ما استعملت للدلالة على
باب قائم بذاته فى عنوان مؤلف ابن هشام
(طبعة مؤسسة دار الكتب ، ص ٢ ، س ٤) هذا كتاب سيرة
رسول الله) ، على أن ثمة شاهداً آخر على
استعمالها بمعنى الترجمة لحياة النبى عليه
السلام ، فقد وردت بهذا المعنى فى الواقدي
(ابن سعد . الطبقات ، ج ٢ ، قسم ١ ، ص ١٨ :
من روى السيرة) ، وفى تلميذه ابن سعد
(المصدر المذكور ، ج ٢ ، قسم ٢ ، ص ١٥٢ :
هؤلاء أعلام بالسيرة والمغازى من غيرهم) ،
ثم إن كلمة سيرة كانت تستعمل فى تلك الأيام
حقاً للدلالة على ترجمة الحياة بصفة عامة ،

السيرة

ذلك أننا نعلم بوجود سيرة هي «سيرة معاوية
وبني أمية» لعوانة السكلي المتوفى سنة ١٤٧هـ
أو ١٥٨هـ، أو لمنجاب بن الحارث (التميمي
المتوفى سنة ٢٢١هـ؛ الفهرست، ص ٩١، س ١٨)

(١)

أصل السيرة وطبيعتها

إن فكرة جمع قصة حياة النبي من مولده
إلى وفاته في رواية متتابعة محكمة ليست فكرة
قديمة في الجماعة الإسلامية ولا هي بالفكرة
التي جاءت عفواً الخاطر. وإذا كان من الطبيعي
أن تجتذب فعال منشئ الدين الجديد وأقواله
على الفور اهتمام معاصريه وتاقتق بهذا كرتهم
وبرداد هذا الأثر في نفوس المؤمنين به من
أهل الجيل الثاني، فإنه لا يقل عن ذلك حقاً
وصداً أن نجد هذا الاهتمام أبعد ما يكون
عن طبيعة التاريخ بالمعنى الذي نفهمه من هذه
الكلمة؛ وإنما انصرف هذا الاهتمام إلى تثبيت
سفن العبادة والشريعة المقررة جرياً على تقاليد
النبي واقتداء به، كما انصرف إلى تخليد ذكر
المغازي على غرار ما كان يفعل العرب
في الجاهلية، تلك المغازي التي اشترك فيها
المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل
أتباعه ينظرون إليه نظرهم إلى أمير (٢)

وأجمع في هذا التعليق رقم ٢١، لأنهما معاً م
تقاربهما إلى لفان - كما يتضح جلياً - فكرة متكاملة
وصورة متأسكة لشخصية الرسول عليه السلام؛ وفهم
هذه الصورة المتصلة قبل التعليق عليها ضروري،
والحديث عن بعض أجزائها يتصل أقوى الاتصال
بالحديث عن سائرهما، فلذلك جمعت التعليقين =

و معنى «السيرة» متسلسل من «المسلك»
أو «طريقة الحياة» اللذين تدل عليهما هذه
السكيلة واللذين يعدان تطوراً طبيعياً للأصل
س ي ر ، أى «سلك» أو «ذهب في الأرض»
(وقد وردت كلمة سيرة في القرآن، سورة طه،
الآية ٢٠) * بمعنى «السنّة» أو «الهيئة» ويبدو
أن صيغة الجمع «سائر» هي التي كانت مفضلة
في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة
النبي صلى الله عليه وسلم. والراجع أنها أطلقت
على الرويات الخاصة بحياته أسوة بـ «سير
الملوك» «الهلوية» (١) الأصل التي كان العرب
يعرفونها في مطلع الإسلام (انظر Nöldeke
Gesch. der Perser u. Araber، ص ١٤ -
١٨). والمصطلح «سير» يحى في جل
الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية
الأولى الخاصة بترجمة حياة النبي، مقترنا دائماً
بكلمة المغازي (A. Fischer في Schwally

(٢١) أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ
بك رب أن يحضرون. أعوذ بما ذا بين يدي
ما أعلق على مادة «سيرة» رجاء أن يرزقني الله
الوقاية من همز فيها تحضرن في الشياطين فيكون
تعليقي على غير ما أحب له من براءة وترفع
واحترام للمنهج العلمي اتقنى دائماً أن يتسم بها
محطتنا مع هؤلاء السادة.

(٢) رقم الآية في المصحف العثماني هو ٢١

[٢٠٤٠]

استطاع بفضل حكمته وشجاعته المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثراً في النفوس ، وإن كان

== في رقم (١) من المادة يقول الكاتب ، الرجاء أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته - الرسول - أسوة بسيرة الملوك البهلوية الأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . ومعنى هذا في جلاء أن صورة الرسول في نظر أتباعه كانت صورة الملوك البهلوية ، وهو الذي طبع في نفوسهم تلك الصورة طبعاً - ويتكامل هذا المعنى بما جاء في رقم ٢ من المادة ونصه : « كما انصرف - أي الاهتمام - إلى تخليد ذكر المغازی على فرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية ، تلك المغازی التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرهم إلى أمير استطاع بفضل حكمته وشجاعته ، المؤيدتين بروح من الله ، أن يحرز من آيات النصر أروعها وأعظمها أثراً في النفوس وإن كان لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء الجاهلية . فالرسول عليه السلام في نظر جل أتباعه أمير لا يختلف عن أمراء الجاهلية ، وما أقرب الإمارة من الملك . »

ونسأل الأستاذ كاتب المادة عن أشياء في نتيج تفكيره مثل : -

(١) صدرت الكلام باستعمال كلمة « سيرة » لحياة النبي عند أكثر من مؤلف ؛ واستعمالها في تلك الأيام فمعلاً لترجمة حياة معاوية ، مثلاً لاستعمالها في تلك الأيام فمعلاً للدلالة على ترجمة الحياة . وبعد شرح معنى « سيرة » المفردة وبيان استعمال القرآن لها . الخ . إذا بك تعقب

لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء الجاهلية . وقد كان الحافظ الأول إلى هذا الاهتمام هو الذي دفع القوم ، كما نعلم ، إلى

بقولك : ويبدو أن صيغة الجمع « سير » هي التي كانت مفضلة في أول الأمر عند الكلام على ترجمة حياة النبي . . وقد بدا لك هذا دون مثل له ولا شاهد عليه ، وبعد الذي قدس من استعمال اللفظ المفرد « سيرة » ومقاله وشاهده . . فهل ل أن أقول إن المنهج غير دقيق في هذا الموقف . . (ب) بعد الذي فات عن استعمال المفرد ، عتبت بقولك « والراجع أنها أطلقت على الروايات الخاصة بحياته أسوة بسيرة الملوك البهلوية كالأصل التي كان العرب يعرفونها في مطلع الإسلام . . فم رجح عندك هذا التأمي في إطلاق لفظ الجمع « سير » كبير الملوك البهلوية ؟ . . الجمع قد بدا لك بدوياً فقط ، بعد ما واجهتك شواهد استعمال المفرد ، فبأي شيء رجح عندك هذا التأمي ؟ وكيف صار ما بدا - بلا شاهد - هو الواقع ، وهو صادر عن حال نفسية لمستعمليه ، وهي التأمي باستعمال الفرس للجمع في سير ملوكهم البهلوية ؟ . . وهل المنهج في هذه الانتقالات دقيق ؟

(ج) تذكر - في رقم ٢ - أن جل أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا ينظرون إليه نظرهم إلى أمير . لا يختلف في خلقه اختلافاً مشهوداً عن أمراء الجاهلية . . فإدراكك على هذه النظرة من جل أتباعه إليه ، أو - على الأقل - ما الشاهد عليها من خبرهم ١٩ ثم ما شاهدك على أن جل أتباعه كانوا ينظرون إليه هذه النظرة ، وعن أي إحصاء صدرت في هذه ١٩ وهل المنهج في هذه الأقوال دقيق ؟

السيرة

من المعلومات تتعلق بحياته ، فإنها في الحق تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا من حيث غرضها وطبيعتها . وكان الحافظ الثاني

بضعا وعشرين سنة لم مجرد سيفا في أكثر هذه المدة وأغلبها ، أى خلال خمس عشرة سنة من هذه المدة ، حتى نجحت دعوته وتكون المجتمع الإسلامي وتميز في المدينة ، وأذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا فهل يضع السنوات التي دفعت محمدًا ومجتمعه الجديد إلى دفع الظلم عن مجتمعهم هي التي رسمت وحدما صورة محمد في نفوس جل أتباعه .

(د) هل كان محمد يأخذ بن أتباعه صورة القائد المنفرد ، أو أنه كان يزل على مشورة خبراءهم ويغير موقفه الحربي الذي اتخذته لأن الخبراء يرون ذلك ، ويسلمون له بصحة ما يوحى به إليه لا بصحة ما يرتبه هو في الميدان ؛ ولما سأله هل منزل هذا في بدر أنزل لك الله أو هي الحرب ، وقال لهم : هي الحرب ، يبنوا له الوضع الحربي السلم ، فغير منزله . وإذا كانت سنوات الحرب هي أواخر حياة محمد ، وهي نحو تلك حياته في الدعوة والرسالة ، فهل تكون هي التي ترسم صورته عند جل أتباعه أميرا قائدا انتصروا تحت لوائه أروع نصر وأعظمه .

(و) وهل حقا كانت فترة الحرب في حياة محمد فترة انتصارات رائعة وعظيمة أو تخلفتها الهزائم في أحد وحزن ، لأن غزواته عليه السلام إنما كانت في حقيقتها حرب دفاع ومقاومة للظلم ، كما تصرح الآية القرآنية : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، ولأن الله على نصرهم مقتدير ، نعم كانت حرب مقاومة للظلم التي تسكتل لسحق الجماعة الناشئة في المدينة . قبل أن يصلب عودها ، فكانت — كما هو الواقع الملبوس — صراعا بين قلة إسلامية تناضل عن كيانها أمام كثرة تمحزب عندها ، ويتعاون فيها مشركو العرب بمكة ، مع اليهود المحيطين بمسلى المدينة الذين =

إقامة السنة في تلك الصورة الماثورة من الحديث المروى (انظر مادة « حديث ») ، وهذه الصورة وإن بدت على هيئة مجموعة

= (د) ذكرت الأمراء في الجاهلية ، وجعلت محمدا كأحدهم ، لا يختلف اختلافا مشهودا ، فإذا كان الأمراء في تلك الحياة القبلية الأيوية الطابع ؟ ومن هم أمراء الجاهلية الذين كانوا قوادى ذوى الوية انتصر أتباعهم تحت قيادتهم وهل المنهج في هذه الدعاوى دقيقا

وإذا جازنا ما في البيان والتعبير إلى ما في الحكم والتفكير فإننا نسأل الأستاذ كاتب المادة أسئلة أخرى عن تقديره الحقائق التاريخية حين قرر ما أورد ، وتلك الأسئلة مثل :

(أ) هل ، الاتجاه إلى ظواهر الملكية والإمارة في اعتبار اتباع الرسول له ، أو في تصويره هو نفسه لهم ، هل هذا الاتجاه يتفق في شيء مع إصرار الرسول في مقام الرسالة ، وهو أسى من مقام الملوك ، على تقرير بشريته . ومماثل للناس ، وأنه ليس إلا بشرا رسولاً . والكاتب نفسه يدرف هذا جيدا . وسيلذكر فيما يلي من هذه المادة (ب) هل الاتجاه إلى الملكية والإمارة يتفق مع تصرفات الرسول كسوية أصحابه عما تفعله الأماجيم للملوك : ودفع خوف من خوف منه بقوله : إنما أنا ابن امرأة من قريش تأكل القديد .

(ج) وقبل هذا كله ، هل كانت طبيعة الحياة العربية حول الرسول هي . له مثل هذا الاتجاه إلى الملكية والإمارة ، أو تساعد على تصور أصحابه له في هذه الصورة ، حتى يتأسوا في سيرته بسير الملوك وينظروا إليه نظرم إلى أمير قائد محارب انتصروا تحت لوائه الخ .

(د) متى قاتل محمد ، ومتى صار قائدا ، حتى تكون صورته عند جل أتباعه هي صورة قائد انتصروا تحت رايته ١٢ إن محمدا عاش داعيا

السيرة

إلى حد كبير بالمغازي . فليست هذه المغازي في الموطأ مثلاً ، وهو من أقدم المجموعات الحديثة التي وصلتنا يعتون بغير هذا كله حين يذكر كتاب الجهاد - ج ٢ ، ص ٢ ، ط صبيح - والبخاري في صحيحه حين يجمع أخبار غزوات الرسول - ص - بجعل العنوان هو : كتاب المغازي ، فقط دون لفظ السير - ج ٢ ، ص ٢ ، ط الحسينية - ويضع كلمة السير مع الجهاد في محدثه عن فضل الجهاد فيكون العنوان هو كتاب الجهاد والسير - ج ٢ ، ص ٩٠ - .

ثم نسمع كلام الفقهاء حين يدرسون أحكام الجهاد فيعتنون لذلك ، بكتاب السير ، ويبيّنون السير بمثل قولهم : إن أصل السيرة حالة السير ، إلا أنها غلبت في الشرع على أمور المغازي ، كلتناسك على أمور الحج - الزيلي : شرح الكنز ج ٢ : - ٢٤ ، ط بولاق - نسمع هذا فنقدر معنى السير حين تتصل بالمغازي أو تكون معنى غالباً فيها ، وأن أصل ذلك ما فيها من معنى السير - وأن مثل هذه الصلة بين السير والمغازي ليست مما يسهل فيه القول بقرير هذا الاقتران ، والتوصل منه إلى معنى خاص في صورة الرسول عند جعل أتباعه ، لوصحه له دعوى هذا الاقتران ، وهو مالا يسهل التسليم له به ، بعد ما رأينا من اقترانها في مجموعات السنة القديمة والحامة ، وبعد ما قرأنا من عدم اقترانها أيضاً اصطلاح الفقهاء ؛ وأن غلبة كلمة السير في الشرع على أمور المغازي ليست لشيء في معنى السيرة التي هي ترجمة الحياة . . وأن التعلق بمثل هذا الاتصال حين يكون بين السير والمغازي لا يضيء من السبيل في التعرف على أصل السيرة المركب .. وبالتالي لا يحقق شيئاً من الصورة التي يحاول الكاتب رسمها لحمد ومغازيه التي يريد أن يجعلها استمراراً وتطوراً الأيام العرب في الجاهلية .. وأعوذ بالله دائماً مما عُدّت به أو لا من الهزات . =

بدوره هو السبب في نشأة محصول وافر من القصص تصل بحياة النبي في المدينة وتحفل = عانوا في هذه المقاومة الحيوية شدائد كثيرة . لم يتبها لهم فيها دائماً أروع آيات النصر وأعظمها بل زلزلوا فيها زلواً شديداً في غزوة الأحزاب مثلاً .. وأنجدهم دائماً قوة الأمان ، وصلابة اليقين ؛ فليس من صحة التقدير في شيء ما يقوله كاتب المادة عن الأمير المحارب الشيبه بأمره الجاهلية !

وهذا الذي أحرص من دخل التذكير ، واهتزاز التقدير ، هو الذي يجعلني دائماً أكرر في هذا التعليق التوضيح من ممرات الشياطين ، حتى لا نزل قدم ولا يجمع قلم .

* * *

وفي الصورة التي حاول الكاتب رسمها لحمد الأمير المحارب خطر قوى الإيهام ، حاول أن يتم به تلك الصورة الشوهاء ؛ وذلك الخطر هو ما يرسمه بقوله : « والمصطنع » سير ، يحى في جل الإشارات التي لدينا عن المؤلفات العربية الأولى . الخاصة بترجمة حياة النبي مقترناً دائماً بكلمة المغازي ؛ واقتران هاتين الكلمتين يضيء لنا السبيل في التعرف على أصل السيرة .

لأنه كما ترى يقرر اقتران السير بالمغازي ويرى ذلك الاقتران هو المصباح الذي يفهم على شونه تلك السيرة ، ويعترف على أصلها .

وفي كل تسامح نقول له : إنه كدأ به يقرر من أمر المؤلفات العربية الخاصة بالسيرة ما يقرره من هذا الاقتران بين السير والمغازي ، دون أن يذكر دليلاً أو شاهداً على هذه الدعوى إلا ذكره مرجعاً هو نولدة في تاريخ القرآن .

والمنصف يتردد كثيراً في التسليم له بهذا الاقتران الذي يريد جملة مفتاح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم لأننا نجد في مجموعات حديثة قديمة ، وهامة ، عدم اقتران السير بالمغازي ، فالك

(انظر هذه المادة) ، وهما يشتركان في ذلك

لحروبهم الجاهلية التي كانت لهم فيها تلك الأيام ؟ وهل لا يدخل في حساب الكاتب بشئ ما هذا الضجيج المائل الذي ادعته الحركة الإسلامية لنفسها من تأليف قلوب العرب بعد ما كانوا أعداء . على شفا حفرة من النار ، ثم ما أدت به الحركة الإسلامية من صوم ودعوتها وتوجيهها إلى من حولها من الأمم والحكماء ؟ لو لم يكن في الأمر إلا هذه المزايعم والادعاءات — ونسبها كذلك مسaire لكل منكر — لكان هذا كاليا لأن يدل على شيء ما أصاب هؤلاء الجاهليين بغير من أمرهم حتى لا يعود من اليسير على حامل فلم أن يعتبر مغايرهم تحت ظل هذه الدعاوى كحرب اليسوس بينهم ، أو حرب داحس والغبراء في الجاهلية ! إن مثل هذا القول بما يشعر أشد الناس تحاملا على هؤلاء العرب ودعوتهم . وداعيا ، بأن الكرامة العقلية تحول بينه وبين مثل هذا التصوير للحياة والتاريخ وسنن الاجتماع بالإنكار أن شيئا ما ، بل شيئا كبيرا ، قد طأ على الحياة في الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي ، وكان خليقا بأن يغير من أمرها وأمر أهلها بغيره لا يجعل حياتهم بعد هذا . تاريخ استمرار حياتهم قبله .. على أنا نسرف في حسن التمهيد ، ونقف عند كلمة معطوفة على هذا الاستمرار ، فإن الكاتب يقول — استمرارا أو تطورا — فنقول : إنك بكلمة التطور ، تعترف بالغير . قبل كان التطور المغير لحياة العرب بظهور الإسلام بغيرا هينا يسيرا يجعل حياتهم بعده استمرارا لحياتهم قبله ؟ وتكون مغايرهم في سبيل الدعوة الجديدة استمرارا وتطورا لتطاحنهم العصبي القبلي ، الذي كان يمحاه وحقه غاملا منفرا للواعين فيهم =

إلا استمرارا أو تطورا لأيام العرب^(١)

(١) يقول الكاتب : ليست هذه المغاير إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب ، ويمضي فيصف التشابه بين السيرة وأيام العرب في الأسلوب والتنسيق... والوحدات الشعرية .. الخ .. وهذا القول منه إنما هو تمة للصورة التي حاول رسمها سابقا .. فانصراف الاهتمام إلى تخليد ذكر المغاير — مغاير القائد الأمير المحارب .. الخ على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية .. انصراف الاهتمام إلى هذا التخليد هو السبب عنده في بناء محصور والمر من قصص تمحل إلى حد كبير بالمغاير . وليست هذه المغاير إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب .. الخ .

وفي هذا التفكير والآداء أشياء كثيرة نستوقف الناظر فيه : فنشأة المحصول الوافر من القصص المتصلة بحياة النبي .. الخ . شئ يستوقف انقاري ، ولكننا ننع الكلام عن هذه القصص وانها إلى أشباه لها سترد فيما يلي .. ونقف هنا عند جعله هذه المغاير استمرارا وتطورا لأيام العرب .. فالكاتب بعد ما صور محمدا صلى الله عليه وسلم بأنه في نظر جل أتباعه أمير محارب لا يختلف عن أمراء الجاهلية — على ما ناقشناه نيه قريبا — يضيف إلى هذه الصورة أن مغايريه — أو قصص مغايريه — ليست إلا استمرارا وتطورا لأيام العرب .. يعني في الجاهلية . والحق أننا لا نعرف كيف يجد الكاتب الدجاجة على إلقاء مثل هذا القول .. فهل كانت الحركة الإسلامية في حياة العرب استمرارا متصلا لحياتهم في الجاهلية ؟ وهل كانت حركاتهم الحربية في الإسلام — مهما يكن الرأي فيها — استمرارا

السيرة

من ٣٠٨ - ٣١٢) التي كانت في كثير من الأحوال بلاشك النواة التي تقوم حولها القصة الثرية ولا يستطيع المرء أن ينكر على مثل هذا النوع من التأليف الصفة التاريخية، ولكنه يجب أن يذكر في هذا الصدد أن:

بنحو ما قاله من اشتراكهما في الأسلوب العذب المرسل، وفي الجرح إلى قطع حبل الرواية، وغير ذلك مما يقول في شرح هذه المشابهة، ويكون مراده أن القول في المغازي كان استمراراً وتطوراً للقول في أيام العرب ..

وحتى هذا الربط بين المغازي وأيام العرب في أسلوب الرد أو القص أو الوضع لا نجد إلا دعوى متكلفة لأن الحافظ على العناية بأيام العرب غير الحافظ على العناية بالسيرة، وما فيها من المغازي؛ ولأن من الطبيعي أن تكون الدعوة الإسلامية قد قدمت صورة البطولة، والتست هذا من الحرب. مغيرة لصورة البطولة في الجاهلية وهدف الحرب في الجاهلية، بحكم ما لا يمكن إنكاره أبداً من فعل الزمن الذي يقره الكاتب بقوله إن فكرة وضع السيرة ليست قديمة في الجماعة الإسلامية، أي أنها وجدت بعد مضي زمن على ظهور الإسلام، وهو ما لا بد أن يغير من نظرة المسلمين للمغازي عن نظرهم لأيام العرب.

وفي النهاية لا يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في طبيعتها وغايتها؛ ولا حتى يسهل القول بأن المغازي والسيرة ليست إلا استمراراً وتطوراً لأيام العرب في أسلوبها وسردها — ونقرأ في التعليق التالي ما ينقص به الكاتب نفسه كلامه.

أبواب الخولي

الأسلوب العذب المرسل على السجية، وفي الجرح إلى قطع حبل الرواية وتقسيمها إلى عدد من الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض إلا برباط واحد، وفي وفرة الشواهد الشعرية (انظر Horovitz في *Islamica*، ٢٣، ١٩٢٦م)

== هذه الحال البشعة، التي جعلت الدعوة الإسلامية تمحولا جوهريا لعمالا في حياتهم... ولم يكن من الطبيعي أن يكون ما بعدها استمرارا لما قبلها والغريب أن الكاتب قد قال قبل ذلك: إن فكرة جمع قصة حياة النبي في رواية متتابعة ليست فكرة قديمة في الجماعة الإسلامية، ومعنى هذا أنه قد مضى وقت بعد الدعوة الإسلامية أيضا قبل أن توصف تلك المغازي في السيرة. لكن الدعوة الإسلامية نفسها لم تغير من اتجاهات العرب، ولا الزمن نفسه — وقد مضى منه ما مضى قبل العناية بوضع السيرة — قد تغير من اتجاهات أولئك العرب الجاهلية. وإنه لكثير أن يستعصى حال هؤلاء العرب على الزمن، بهد ما استعصى على المحاولة الإصلاحية الإسلامية نفسها، سواء كانت دعوة سماوية — كما يؤمن أصحابها — أو حتى محاولة بشرية كما يدين هذا الكتاب!

على أننا لا نمتنع عن الإيمان في التفاني ونسميه حسن رأي فتقول لأنفسنا أهل الكتاب يريد أن يقول: إن وصف المغازي هو الذي كان استمراراً وتطوراً لوصف أيام العرب، لا نفس المغازي وأحداثها وأهدافها. ولكننا لا نجد الطريق النافذ إلى هذا الفرض المصطنع، لأننا لم نلتق من العصر الجاهلي وصفاً ثرياً لأيام العرب حتى يجد الكاتب المشابهة بينه وبين وصف المغازي،

السيرة

ذلك أن النبي الذي أعلن بصريح العبارة في خلال حياته العانية أنه إنما يعد نفسه بشراً لأيام العرب ، بل يقول : وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف — ويمضى ليبين أن أصل هذه السيرة يرجع إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين ، وأن عوامل اعتقادية ، واتصالات دينية بالمسيحية واليهودية ، ورغبتهم في أن يصوروا محمدا بصورة منشئ الأديان الأخرى .. وغيروا من صورة بشرته إلى صورة من كمال الخلق الإلهي ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى .. الخ .

وليفتح الناظر من حديثه لمهاجمة هذه المغالazy ووصفها بما هنا ، وما سبيل عن الأسطورية ، أو من كذا وكذا من التهم ، فلنا إلى هذا عودة شاملة نتحدث إلى الكاتب فيها عن هذا الألق من الاتهام .

وإنما نقف هنا عند صورة محمد عليه الصلاة والسلام الدينية التي هي أصل السيرة بمعنى الكلمة الصحيح ، ومكان هذه الصورة من الصورة الأخرى التي يصورها له جل أتباعه أميراً محارباً أحرز من آيات النصر أروعها ، ولا يختلف في خلفه اختلافاً مشهوراً عن أمراء الجاهلية .. فهل تأتلف الصورتان : الجاهلية المحاربة : والنسخة من عيسى وموسى ١٩ وهل يمكن أن تكون هاتان الصورتان جانبيين لوجهين من شخصية محمد في نظر جل أتباعه ١٩ وهل كان للأمراء الجاهليين أصحاب أيام العرب مثل هذه الظلال الروحية الإلهية .. وهل .. وهل .. لا أظن أي شجاعة أو عنف في التفكير يجيب عن هذا بالإيجاب — ولا أحسب الناظر في هذه المادة يجد حاجة للتحدث

لا تناول التاريخ، وضوعاً في إطار من التسلسل التاريخي أو مرتباً وفقاً لحطة موضوعية ، وإنما تناول سلسلة من المذكرات الحربية ، نجد فيها التصوير الصادق (وإن غلبت عليه الذاتية في كثير من الأحوال) والوصف الواقعي لحادثة مقترنا بوصف غير أمين مشوه لحادثة أخرى ، كما نجد فيه بصفة خاصة أنه ينقصه كل التقص ربط الأحداث بعضها ببعض والنظر إلى مجرى الحوادث نظرة كلية شاملة

وأصول سيرة النبي بمعنى الكلمة الصحيح من نوع آخر يختلف عن هذا كل الاختلاف ، ذلك أن هذه السيرة يرجع أصلها إلى التحول الذي طرأ على شخصية محمد في ضمير المسلمين الديني وإلى الأثر الحامض الذي أحدثته عناصر مختلفة بعينها في هذا التحول ، وإلى شيء آخر فوق هذا كله ، وهو أن احتكاك المسلمين باليهودية والمسيحية ورغبتهم في أن يصنعوا منشئ الإسلام في كفة منشئ هذين الدينين قد شجعاهم على وضع تلك القصص التي حاطوا بها شخص النبي والتي أحدثت هذا التحول الشامل في طبيعة شخصيته من مولده (بل قبل مولده) إلى وفاته وبدلتها تبديلاً^(١) ؛

(١) ها هو ذا الكاتب الذي قرر منذ لحظات أن المغالazy والسيرايسيت إلا اسم زاراً وتطوراً لأيام العرب ترصلاً إلى غرضه من تصوير محمد عليه الصلاة والسلام في نظر جل أتباعه أميراً جاهلياً محارباً — ها هو ذا الكاتب بعد لحظات ، بل لحظة ، لا يرى أصول السيرة في هذا الجو الجاهلي

السيرة

والمديح ، نواة من الحقائق التاريخية ؟ إننا لنواجه في هذا المقام مسألة من مسائل النقد التاريخي آثارها أئمة الباحثين الأوروبيين للإسلام في النصف الثاني من القرن الماضي ، ولا تزال أبعد ما تكون عن الحل البات الخامس ، وهي إلى ذلك مسألة أدخل في دراسة شخصية محمد وأصول الإسلام منها في دراسة أصول السيرة موضوع هذه المادة ؛ وصياغتها في صورتها الأدبية المعروفة . وحسبنا أن نذكر في هذا الصدد أن شبرنجر Sprnger قال منذ أمد طويل بوجود شبهة في أن تكون السيرة قد تأثرت بالسنة اليهودية والمسيحية (إما بالنسج على منوال القصص الواردة في المهديين القديم والحديث أو بالنقل عن المدرس والمجتهدين من ناحية وعن الأناجيل المنحولة وسير القديسين عند المسيحيين من ناحية أخرى) وأن نولدكه (*Zeitschr. der. Noldeke*) *Deutsch. Morgenl. Ges.* ١٨٩٨ م ٥٢٣ ص ١٦ - ٢٣) كان أول من بين ، بتحليله قصص إسلام السابقين إلى الإسلام ، أن السيرة في مواضع كثيرة جداً تنأى نأياً بعيداً عن نمط الرواية المسيحية ، وإنما هي تصور ، متبوعة الأمور ، أحوالاً وقعت في تاريخ متأخر كثيراً عن الحوادث التي تروى نبأها ، وتقرن ذلك بأسانيد تاريخية ثبت بها ما نقول ؛ وقد طوعت تاريخ ظهور الإسلام

كسائر البشر ، قد أصبح في النهاية يمثل الصورة الظاهرة لكل الخلق الإلهي ، وغدت حياته أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى ، وأسبغ على أدق تفاصيلها طابع الوحى والحوارى (انظر البحث الممددة في ذلك L. Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glaube seiner Gemeinde* ، ستوكهلم ١٩١٨ [*Archives d'Études Orientales* ١٦٣] وخاصة الفصل الأول) .

فكيف نفسر التوسع في هذا الانجاء ، وهو التوسع الذى تمت خطوطه المربضة فيما يظهر بعد وفاة النبي بقرن واحد لحسب ؟ أنشمل الرواية إلى نتجت عن هذا التوسع ، إلى جانب ما فيها من عناصر مخدعة أسطورية لاشك فيها . أفوالا تعتمد على رواية أكثر جدارة بالمصديق قد يتضمن ما ورد فيها من أهواء وتحرقات ومبالغات مبعثها الإطناب

== إلى كاتبها بشئ في هذا — فإن الصبح واضح لذى عينين .

لقد تغيرت — كما قرر الكاتب — نظرة العرب المسلمين للأبطال والأحداث والأهداف وبدأ فيهم طابع ديني جعلهم يلتصقون لنسبهم صورة ذات ظلال من عيسى وموسى ، أو هي — كما يقول — أشبه بنسخة من حياة موسى وعيسى — وذلك كاف الكفاية لأن تتغير به نظرهم إلى أيام العرب في عارسة المغازي ، كما هو كاف كل الكفاية لأن تتغير به نظرهم إلى أيام العرب حين يصفون المغازي .

اسبغ القولى

السيرة

المدينة) الذين مال بهم التقى عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبي، مستعين في ذلك بشتى التوفيقات الفقهية وبالأصول الدخيلة فلا تجد للحوادث التي رويها سنداً من الرواية التاريخية. وهكذا تصبح السيرة في مادتها مجردة مدرّسة قرآني، كبير وضع وضعاً لتمجيد النبي ودعم هذا المذهب أو ذاك من المذاهب الدينية أو السياسية. وهذا التحرر المطلق من جانب كيتاني ولا منس، الذي يمتد إلى ما يبدو الأنظار أنه أقل التفصيلات شأنًا في حياة النبي، بما في ذلك اسمه ونسبه، قد آنس فيه كثير من العلماء شطناً (do Guejo في *Centenario Amari*، باليرمو ١٩١٠، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٨؛ Nöldeke في *IF. Z. R. M.*، ج ٢١، ص ٢٩٧ - ٣١٢؛ *Isl.*، ١٩١٣، ج ٤، ص ٢٠٥ - ٢١٢؛ ١٩١٤، ج ٥، ص ١٦٠ - ١٧٠؛ Becker في *Isl.*، ١٩١٣، ج ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٩؛ *Islam. studien*، ١٩٢٤، ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٧، وثمة بحث مشهور للسألة في مؤلفي *Storia e religione*، *nele' Oriente semitico*، رومة ١٩٢٤، ص ١١١ - ١٣٧)، على أنه إذا كان كيتاني ولا منس لم ينجحوا في التغلب تغلباً كاملاً على آراء أولئك الذين يذهبون إلى أن ذلك الجزء نفسه من السيرة الذي ينهل بحياة محمد قبل الهجرة يشتمل على عدد معين من الأقوال التي لها قيمة تاريخية، فإن الأساس الجوهري الذي استهدى به قد ثبت أنه مشر إلى حد

لهذا الغرض وتسامت به لتجديد الأسر والأشخاص الذين كان لهم القدح الملقى في تاريخ الإمبراطورية العربية. ومهما يكن من شيء فإن مقال كوكله سيهر الرائع عن طبيعة رواية الحديث (Goldziher؛ *Muh. Stud.*، ج ٢) يعد بداية مرحلة حاسمة في دراسة السيرة دراسة نقدية. فقد تبين أن السيرة في صورتها الأدبية التي وصلت بها إلينا، إنما هي مجموعة من الأحاديث المروية لا تختلف في طريقة تكوينها اختلافاً جوهرياً عن الأحاديث المسلم بصحتها. ذلك أن الإسناد في الحالين لا يحمل ما يثبت حجته في مراحل سنده الأولى، وكذلك نجد النص في الحالين يشمل تقريراً لقاعدة أو بناً في مسألة خلافة أكثر من اشتباه على حقيقة تاريخية (انظر *Annali dell'Islam*، ج ١، ص ٢٨ - ٥٨). وقد حلل لامنس H. Lammens في سلسلة من المقالات الأطوار التي مرت بها السيرة في تأليفها تحليلاً بلغ به المدى، ذلك أن هذا العالم الجزويقي يصدى لإثبات أن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي، في مرحلتها السابقة على الهجرة على الأقل، لا سنده بحال. فكل حادث ترويه السيرة، وكل تفصيل تاريخي مزعوم ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من القرآن استنبط منه أصحاب مدرسة المدينة (حيث كانت الغيرة الدينية في المحافظة على ذكر النبي قائمة تعظمهم بها نفوس أهل

السيرة

المحدثين في المدينة ، وانخذت صورة مدرش
محكم حافل بالتوفيقات والآيات القرآنية التي
طالب للمفسرين أن يجدوا فيها إشارات إلى
حوادث في حياة النبي متعددة تمام التحديد .
وعلى هذا النحو كانت صياغة تاريخ العهد
المدني من السيرة . ثم إن أصحاب النظرية العملية
من أهل التقى قد التقطوا أيضاً قصصاً تتصل
بهذا العهد وبدلوا من طبيعتها تبديلاً جاء في
كثير من الأحوال غاية في الفظاظة وعق
النظرة ، ولكنهم صادفوا في هذا الميدان
روايات تاريخية أدق وأحكم ، وكانت هذه
الروايات قد توسع فيها من قبل توسعاً
احتذى السيرة والأسلوب الذي عولجت بهما
القصص المتعلقة بأيام العرب في جاهليتهم .
ومن هذه التوفيقات بين تلك العناصر المتباينة
نشأت السيرة في صورتها المعتمدة التي استقرت
بالفعل في معالمها الجوهرية قبيل مستهل
القرن الثاني للهجرة .

(٢)

تصنيف السيرة في صورتها الأدبية
لقد كان القصاص ، أولئك الرواة
المحترفون للقصاص ، الذين انتشروا في أرجاء
العالم الإسلامي بعد الفتح العربية الأولى
مباشرة (*Muhamm. Studien* : Goldziher)
نحو ص ١٦١ - ١٦٦) هم أول من ألف
وأذاع عن حياة النبي القصص التي صنفوها
فيما يرجح على منوال تلك الأساطير الواردة

عظيم ، ذلك أن البحث المفصل قد كشف من
بعض فقرات السيرة عن الطريقة الشديدة
بالمدرش التي هيمنت على تكوينها (انظر بصفة
خاصة Schrieke في *Isl.* ، ١٩١٥ ، ج ١ ،
ص ١ - ٣٠ ، *Beihfte zur* Bayan في
Zeitschr. f. alttest. Wiss. ، ١٩١٤ م ، ج ٥ ،
ص ٤١ - ٥٣ ؛ ١٩١٩ ، ج ١ ، ص ١٥٩ -
١٨٣ ؛ ١٩٢٢ م ، ج ١٢ ، ص ١٨٤ - ١٨٩) ،
بل إننا نستطيع أن نقول إن طبيعة هذه
التوفيقات الفقهية إن لم تكن قد امتدت فيها
يبدو إلى قصة العهد المدني من السيرة برمتها
فقد امتدت على الأقل إلى بعض مراحلها
(Horovitz في *Isl.* ، ١٩٢٢ ، ج ١٢ ، ص ١٧٨
، *R. S. O.* ، ١٩١٣ م ، ج ١ ،
ص ٨٧ - ١٠٩) .

والظاهر أن تكوين السيرة حتى عند
تصنيفها في صورتها المعتمدة قد مر بالخطوات
الآتية : —

أدى توقير المسلمين المطرد لشخص
النبي إلى نمو أسطورة حول شخصيته ،
تنسم بطابع سير القديسين عند المسيحيين ،
 واجتمع حول هذه الأسطورة إلى جانب
الروايات التاريخية التي يفاوت حفظها من
التحريف ، قصص نسجت على منوال
القصص الدينية اليهودية أو المسيحية (وربما
الإبرانية أيضاً ، وإن كان تأثير هذه القصص
الإبرانية أقل كثيراً) ، ثم رتب هذه المادة
وانخذت لها القواعد والمناهج على يد مدارس

السيرة

في التوراة والإنجيل والنقص الإبرانية الأصل التي كانت هي قوام ما يلقونه على الناس . ومن ذلك نشأ نوع من التأليف ينتسب إلى القصص التاريخية أكثر من انتمائه إلى التاريخ . ونجد شاهداً على هذا النوع في كتاب المغازي ، لوهب بن منبّه (٣٤ - ١١٠هـ) الذي ترجع شهرته بصفة خاصة إلى ما فيه من آثار تتصل بتاريخ التوراة والإنجيل وتاريخ جنوبي بلاد العرب . على أن دراسة السيرة إنما ازدهرت بخاصة في المدينة كما أسلفنا ، ونمت في صورتها الواسعة المحيطة إلى جانب الأحاديث الدينية . وأقدم من ألف كتاباً في سيرة محمد ، هو عروة بن الزبير (٢٣ - ٩٤هـ) الذي استفاضت شهرته فقيها ومؤرخاً . وقد اشترك هذا الابن من أبناء ذلك الصحابي المشهور اشتراكاً ضئيلاً في النشاط الذي أبداه أخواه عبد الله ومصعب ، فقد تصافى في وقت مبكر مع الأمويين المظفرين ، واستجاب لرغبة الخليفة عبد الملك ، نبعت إليه بعدة تعليقات فسر بها مسائل تتصل بمبدأ الإسلام (الشواهد المذكورة في الطبري ؛ انظر *Annali Caetani* ، ج ١ ، فهرس المجلدين الأول والثاني ، Fück [انظر مصادر هذه المادة] ص ٨ ، تعليق ٢٢) . على أن نشاط عروة في التراجم لم يقتصر على هذه الرسائل ، ذلك أنه ألقي على تلاميذه معلومات جمعها بنفسه جرياً على سنة النقل الشفوي الذي يدعمه الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت من ثم قوام

الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث . وقد اصطنع هذه الطريقة نفسها معاصر لعروة وابن خليفة من الخلفاء ، ونعني به أبان بن عثمان الذي استقر هو أيضاً في مكة . وقد جمع دروسه عن حياة النبي في كتاب ، تليده عبد الرحمن بن المغيرة المتوفى قبل سنة ١٢٥هـ . وأطلق على هذه الآثار الأدبية الأولى (ويمكن أن نضيف إلى هذين الاسمين اللذين ذكرناهما وشيكا ؛ شرحيل بن سعد المتوفى سنة ١٢٢هـ الذي كان أثره فيما يظهر ضئيلاً) اسم المغازي ، وهي التي ظلت ، كما رأينا ، من التأليف الماثورة إلى عهد متأخر ، فضلاً عن أنها تم (كما يستفاد أيضاً من القطع التي بقيت منها) على أن محتوياتها تتعلق في جوهرها بحياة النبي العامة . وقد اطردها الجليل الثاني هذا الاسم أيضاً على مؤلفات الجيل الثاني والثالث من المؤرخين ، نذكر منهم علاوة على عاصم بن عمر بن قتادة المتوفى بين سنتي ١١٩ و ١٢٩هـ اسمي كاتنين يفوقانه ذكراً ، وهما ابن شهاب الزهري (٥١ - ١٢٤هـ) وموسى ابن عقبة المتوفى سنة ١٤١هـ اللذان كان لهما أثر مشهود على جميع الروايات المتأخرة . وقد وصلت إلينا قطعة من مغازي موسى طبعت في كتاب مستقل نشره سخاو (*Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin* ، ١٩٠٤) ، ولكن هذه القطعة ليست من الشمول بحيث تمسكتنا من الحكم على طبيعة هذا المؤلف

السيرة

وترتيبه حكماً أو في ما تتبعه لنا الفقرات الباقية منه في مؤلفات الكتاب المتأخرين .
وقد ازدهر علم المغازي أيضاً في ذلك العهد نفسه خارج المدينة (سليمان بن طرخان [٤٤ - ١٤٣ هـ] في بصرى ؛ ومعمّر بن راشد [المتوفى سنة ١٥٢] في صنعاء) ولكن النجاح الذي أحرزته هذه المؤلفات قد أدخله كتاب محمد بن إسحاق (المتوفى سنة ١٥٠ أو ١٥١ هـ ؛ انظر هذه المادة) الذي يعد أيضاً ختام تطور الرواية المدنية وفتحاً تصور جديد للسيرة ، ذلك أن أسلافه قد نظروا فيما يظهر إلى تاريخ النبي نظرهم إلى ظاهرة قائمة بذاتها وإن كانت عظيمة جليلة ؛ أما ابن إسحاق فقد كان أول من وضع الإسلام ومنشئه في نسق التاريخ العام ، فهو يرى أن ظهور الإسلام استمرار وتمة للتاريخ المقدس اليهودي والنصراني من حيث كونه ينبعث من الخلق الإلهي ومن دعوة الأنبياء السابقين لمحمد ، ولكن محمداً يظهر في الوقت نفسه أجدل مثل الروح العربية وهو الذي يفتح على يديه عهد السيطرة العربية على العالم . وهذا التمييز لكتاب ابن إسحاق لا يستمد بطبيعة الحال من وجود أي مذهب واضح ينتهجه ، ذلك أن كتابه محدود ، شأن كتب أسلافه ، بما ألزمه من جمع مادة أخرى مسندة ، ولكن العناوين الشديدة التباين التي تدل على كتابه (ابتداء الخلق ؛ المبدأ وقصص الأنبياء ؛ المغازي والمبعث ومبدأ الخلق ؛ المغازي والسيرة ؛ السيرة والمبتدأ والمغازي ؛ كتاب

الحلفاء) تفصح بجلاء عن خطته ؛ وسواء كانت هذه العناوين تشير إلى أجزاء مختلفة من مؤلف واحد قوامه عرض منتظم للنسق للتاريخ العام ، أو كانت لا تشير ، وهذا أرجح ، إلى أسماء كتاب أو عدة كتب نشرها المؤلف نفسه برمتها وإنما هي في جوهرها تنفق مع طبيعة التأليف العربي في زمن ابن إسحاق فتدون ما تلتقاه بالرواية الشفوية ، فإنها تدل في صورة موجزة على كل ما بذله ابن إسحاق من جهد في كتابة التاريخ الذي نشر تلاميذه المختلفون وأذاعوا متفرقين جزءاً أو آخر منه . وهذا يفسر ما نراه في الوقت الحالي من وجود مسيرة لابن إسحاق مستقلة عن سائر كتاباته تتمثل في رواية ابن هشام (انظر هذه المادة) المشهورة التي يسلم الناس عامة الآن بأنها قد حفظت لنا النص الأصلي لابن إسحاق كما كان تقريباً . ولم يحفظ بهذا التوثيق الجزآن الآخران من آثاره ؛ وهما كتاب المبتدأ ، وكتاب الحلفاء ، اللذان لم يبق منهما إلا متفرقات أوردتها الكتاب المتأخرون وبخاصة الطبري .

ونخلص من ذلك إلى أن ابن إسحاق أراد أن يصنف كتاباً أوسع مدى من المغازي التي صنفها أسلافه . وهذا يبين لنا السبب في أن استخدام الإسناد في كتابه قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثابت (انظر النصوص

السيرة

الكتاب وجدنا أنه يتصف بصفة المؤرخ الحق وتمثل فيه الصورة الأخيرة للمرج بين كتابة التراجم على النحو الديني المأثور عن المحدثين وكتابتها على النحو الملاحى الأسطوري المأثور عن القصص . وهذا الطابع الأصيل الدائق الذى يتميز به مؤلف ابن إسحاق هو الذى يفسر العداوة بين مذاهب الرواة ، ويبرر فى الوقت نفسه النجاح العظيم الذى لقيه على مدى الاجيال ، وهو نجاح لم يخجل لحسب ماسبقه من الكتب التى بنوعه ، وبهذه الكتب التى التزمت ما جاء به التزاماً كبيراً (مثل مغازى أبى معشر المتوفى سنة ١٧٠ هـ) [انظر هذه المادة] ومغازى يحيى بن سعيد بن أبان المتوفى سنة ١٩٤ هـ) بل جعل له أيضاً الأثر الحامى فى تطور السيرة فى المستقبل . وقد بقيت لنا من سيرة ابن إسحاق ، علامة على رواية ابن هشام لها . نقول لأغلب أجزائها وردت فى كتابى الطبرى الكبيرين التاريخ والتفسير ؛ وقد أصبحت سيرة ابن هشام بفضل رواية هذين الكاتبين المصدر الاساسى لكتابات التاريخ المتأخرين .

وثمة كاتب آخر واحد يقف إلى جانب ابن إسحاق على قدم المساواة أو يكاد ، ونعنى به محمد بن عمر الواقدي (١٣٠ - ٢٠٧ هـ) الذى وصلت إلينا السيرة التى كتبها عن النبى بوسائل ثلاث مختلفة وهى : كتاب المغازى (انظر الترجمة المختصرة التى قام بها فلهوزن ،

التي جمعها فستفيلد ، ابن هشام ، ج ٢ ، المقدمة) وهذا الحكم (وقد أعلن فى حياة ابن إسحاق نفسه ، ولم يكن معلنه إلا الفقيه الكبير مالك ابن أنس ، ولم يجد ابن إسحاق بداً من هجر التدريس فى المدينة والزوح إلى العراق والاستقرار فيه) عظيم الأهمية ، فهو يفرق بفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص . وغنى عن البيان أننا نجد فى مجاميع الحديث بمناه الدقيق مثل صحيح البخارى ومسلم وغيرهما ، معلومات من الطراز الأول تتعلق بالتراجم (وبخاصة الكتب المقصورة على المغازى والمنائب) ولكن احتواها على مادة مشتركة بينها وبين التراجم إنما يزيد الفرق بين هذين النوعين من التأليف تأكيذاً على تأكيد .

وقد جمع ابن إسحاق مادة وافرة متنوعة فاضطره ذلك إلى التوسع فى مراجعته وقبول عدد من الروايات لا تدعمها الاسانيد دعماً كافياً ، بل هو قد عنى بذكر مصدر بعض أخباره ذكرأ لا يتسم دائماً بالوضوح الكبير ، وخاصة حين يكون هذا المصدر ، كما هو الشأن فى كثير من الأحوال ، من أصل يهودى أو نصرانى . وخالف أسلافه فيما يظهر فلم يهمل استخدام الشعر فى تكملة مصادره حتى أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ، ويمهد لرواية حياة النبى بتعليقات رافرة فى الأنساب والشواهد القديمة . وصفوة القول أننا إذا قارنا ابن إسحاق بمن سبقه من

السيرة

بفضل ابن سعد الذي رتب المادة التي جمعها أستاذه وزاد عليها ، فرعا من فروع البحث مكملا لعلم الحديث نمازعا عجيبا ، ونعني به علم الرجال ، أى دراسة سيرة المحدثين ونقدم .

وقد ظلت السيرة بعد الواقدي (وبعد هو وابن إسحق المصدر المنتظم لسلسلة من المؤرخين المتعاقبين تبدأ بالبلاذري [انظر هذه المادة]) الذي نقل السيرة التي صنفها ابن إسحق برمتها تقريبا في كتابه أنساب الأشراف (انظر de Goeje في Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. ١٨٨٤ ، ٣٨٣ ص ٣٨٧ - ٣٩٠) ، بضع قرون لا يتناولها مؤلف من المؤلفات الجليلية الشأن (ونحن لانعلم نسبيا إلا القليل عن تلك المؤلفات التي خصصها المدائني للمؤرخ المشهور المتوفى سنة ٢٥٥هـ للسيرة ؛ انظر انبرس ص ١٠١) . فقد اجتذبت ، دلائل النبوة ، والشمال ، التفات المؤرخين (انظر Die : Andrae Person Muhammads ص ٧ وما بعدها) وهي فرع انبثق من السيرة لينمو ويردهر مستقلا بنفسه ، على حين ارتدت السيرة التاريخية إلى الكتب الكبيرة في التاريخ العام ، متمثلة بالطبرى ومناثرة لخطاه بصمة عامة . ويشتمل ذلك الفيض الذي يخطئه الحصر من مجموعات تراجم الصحابة في بعض الأحيان على إشارات تاريخية للسيرة تختلف عن تلك الإشارات المأخوذة من آثار ابن

ذلك أننا لا نملك بعد للأسف نسخة كاملة من نص هذا الكتاب (الذي رواه عنه محمد ابن شجاع الثلجي (١٨١ - ٢٦١ هـ) ؛ ثم السيرة التي قدم بها تليذه وكتبه محمد بن سعد المتوفى سنة ٢٣٠ هـ كتابه هو ، الطبقات ، (ابن سعد ، طبعة سنخار ، المجلدان الأول والثاني) الذي جاء فيه علاوة على الروايات التي ترد إلى الواقدي بروايات أخرى من أصل مختلف ؛ ثم كتاب الطبقات نفسه ؛ وخاصة المجلدين الثالث والرابع ، في كل ما يتصل بالصلوات بين محمد وصحابته وما يتصل بالشأن الذي كان طوقه الصحابة في تاريخ الإسلام قبل وفاة النبي . وقد فقدت السيرة بالواقدي هذه الوحدة التي سلكتها في إطار التاريخ العام وربطتها به وأسبغها عليها ابن إسحق ، وإن كان من المقطوع به أن الواقدي قد احتذى أيضا حذو ابن إسحق فصنف وكتاب التاريخ والمبسط والمغازي ، (الفهرست ، ص ٩٨ في آخرها) وهو قريب الشبه في تأليفه بمجموعة من الرسائل المتفرقة أوسمها تلك الرسائل التي خصصها للحياة التي العامة ، وغزواته ، ورسائله ، والبهوت التي أوفدها أو أوفدت إليه . وإذا وازنا بين ابن إسحاق والواقدي وجدنا أنه لا يميل إلى الشعر إلا قليلا ، على أنه رزق موهبة عظيمة في التاريخ ، وإليه يرجع ، كما نعلم ، الفضل في تناوله تناولا منهجيا . ثم إن الواقدي في جمعه البيانات الخاصة بالصحابة في الحديث ، قد أنشأ ،

السيرة

قيل . وحسبنا أن نذكر من تلك التصانيف التي قد يقتضينا إيراد ثبت بها إلى إطالة هذا المقال إلى حد غير معقول : عيون الآثار لابن سيد الناس (٦٦١ أو ٦٧١ - ٧٣٤ هـ انظر *Gesch. der Arab. : Brockelmann* *Lit.* ج ٢ ؛ ص ٧١) ؛ والمنساب اللدنية للقسطاني (٨٥١ - ٩٢٣ هـ انظر بروكلمان ، ج ٢ ، ص ٧٣) ؛ والسيرة الشامية لشمس الدين الشامي المتوفى سنة ٩٤٢ هـ أو ٩٧٤ (بروكلمان ، ج ٢ ، ص ٣٠٤) ؛ والسيرة الحلبية لنور الدين الحلبي (٩٧٥ - ١٠٤٤) ؛ بروكلمان ، ج ٢ ، ص ٣٠٧) ؛ والشرح الذي كتبه على المصنفين الأولين بعنوان « نور الزبراس » ، سبط ابن العجمي المتوفى سنة ٨٤١ هـ (بروكلمان ، ج ٢ ص ٦٧) ، وشرح المواهب للزرقاني المتوفى سنة ١١٢٢ هـ (بروكلمان ، ج ٢ ، ص ٣١٩) . أما ملخصات السيرة ومنظوماتها التي يفيض بها الأدب العربي ، فليس لها بطبيعة الحال قيمة تاريخية .

المصادر :

علاوة على المصادر المذكورة في صلب المادة :
(١) حاجي خليفة ، طبعة فلوغل ، ج ٢ ، ص ٦٣٤ - ٦٣٦ (٢) *Wüstenfeld* : *Die arab. Geschichtschreiber* (*Abh.*) *G. IV. Gött.* ١٨٨٢ م في مواضع متفرقة *Das Leben u. die Lehre* : *Sprenger* (٣) *des Mohammad* ، برلين ١٨٦٩ ، ج ٢ ، ص ٧٧ - ٥٤ (٤) *Annali dell'* : *Caetani*

إسحاق والواقدي المشهورة ، وبعض هذه الإشارات يرجع إلى أصول أقدم من هذين الكتابين . وأنا لا نزال نفتقر إلى دراسة لكتب من قبيل الاستيعاب لابن عبد البر ، وأسد الغابة لابن الأثير ، والإصابة لابن حجر وغير ذلك من الكتب ، تستهدف جمع تلك البيانات وتحقيقها ، ذلك أن هذه الدراسة قد تأتي بنتائج ذات قيمة . ومهما يكن من شيء فإن المادة التي بين أيدينا ليست إلا شذرات مبعثرة متفرقة . وأضال منها تلك البقايا التي يمكن أن نلتمسها في مروج سيرة ابن هشام ، وأشهرها الروض الأنف للسبكي (٥٠٨ - ٥٨١ هـ انظر *Gesch. d. : Brockelmann* *Arab. Lit.* ج ١ ، ص ١١٥ ، ١١٣) . أما المصنفات الضخمة التي ترجع إلى تاريخ أحدث من هذا فهي تزودنا بفيض لا يتصوره العقل من التعليقات دأب أصحابها ، مدفوعين بغيرتهم العلمية في استقصاء كل ماورد في المصادر التي توصلت إليها أيديهم . على حشدهما حشداً . أما من حيث مادتها فإنها لم تأت بجديد على ماورد في ابن إسحاق والواقدي ؛ وأقصى ما نخرج به منها لا يمدى بعض الأساطير المتأخرة العهد التي لا شك في أن قيمتها كبيرة بالنسبة لتاريخ نشأة وتطور النجيلة التي تدور حول شخصية محمد ؛ على أن هذه المادة ليس لها قيمة على الإطلاق بالنسبة لقصة حياة النبي الأصلية ، أو قل إنها لا تبدو أن تكون رواية من الروايات التي تتعدى المعرفة من

السيرة

عنه «العالم الجزويني» ، وأن تحليله لأطوار السيرة قد بلغ به المدى .

هذه الاستعانة بالحشد الكبير . . وهذا التكرار الذي جعله الكاتب يعود إلى أيام العرب واحتذاء السيرة لأسلوبها . . واتسام تصويرها بطابع سير القديسين . . وأساطير القصص الديني في الرواية والإنجيل . . والنصص الإيرانية أيضا . . ثم هذا الاستطراد البعيد الآفاق من التعرض لطبيعة رواية الحديث ، ومقال كولنسيبر الرائع عنها . . . وهجوم كيتاني المعروف في هذا الميدان ، وأن الإسناد الإسلامي لا يحمل ما يثبت حجته في مراحل سنده الأولى . . وأن البناء الكامل للرواية الإسلامية عن حياة النبي في مرحلتها السابقة على الهجرة — على الأقل — لا سنده له بحال ، وأن كل حادث ، وكل تفصيل تاريخي مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من القرآن استنبط منها أصحاب مدرسة المدينة . . الذين مال بهم التقي عن السبيل الذي كان ينبغي أن تسير فيه حياة النبي . . كل هذا وما إليه من توسيع الميادين . . وجرأة الدعاوى العامة ، نلقاه من الكاتب في صبر وأناة ، مركزين الحديث في أصول منهجية عليا ، تكشف عن مواضع النقد في منهجه وتناوله جملة ، مع الاكتفاء بأهميات الملاحظات عليه ، فنبا :

Islam ، ميلان ١٩٠٥ م ، ج ١ (٥)
Gesch. d. Quran : Nöldeke-Schwally
ليبسك ١٩١٩ ، ج ٢ ، ص ١٢٩ — ١٤٤
(٦) ابن سعد ، طبعة سبخار ، ج ٢ ، قسم ١ ،
ليدن ١٩٠٩ ، المقدمة (Horovitz) ج ٣ ،
قسم ١ ، ليدين ١٩٠٤ ، المقدمة (سبخار)
Il prof Gabrieli e una : Nallino (٧)
inedita dissertazioni di laurea intorno
ad una fonte araba della biografia di
Maometto ، رومة ١٩١٨ (٨) Gabrieli
Ancora intorno alla primitiva biografia
di Maometto ، رومة ١٩١٩ (وهما رسالتان
جدليتان تشتملان مع ذلك على مراجع وافية جداً
وبعض الملاحظ المفيدة) (٩) J. Fück :
Mohammad Ibn Ishaq, Literarhistorische
Untersuchungen ، فرانكفورت على الماين ،
١٩٢٥ (وهو يشتمل أيضا على عرض نقدي
رائع لتاريخ الأدب قبل ابن إسحاق) (١٠)
Verzeichniss. d. Arab. : Ahlwardt
Handschriften ، براين ١٨٩٧ م ، ج ٩ ،
ص ١١٠ — ١٧٨ .

[ليقي دلا فيدا G. Levi Della Vida]

— ورشيد

تعليق

١ — ربط رواية السنة بهامة ، وقراءتها في ذلك ومناهجها برواية السيرة بخاسة ، ومالها من مواضع ضعف الرواية ليشب من ذلك إلى مهاجمة طبيعة رواية الحديث ، وسوق ما لدى المستشرق الإيطالي كيتاني من قوى الهجوم على

مضى كاتب المادة يكرر ما يقول ، ويحلب بخيله ورجله مستعمدا كبار القادة من تولدكه وأمثاله ، مستمينا بأوساطهم أمثال «لامنس» الذي يطيب له أن ينعت بصفته اللاهوتية فيقول

السيرة

عمد . . ذلك أن هذه التي آثر أن يسميها المغازي ،
ويقيم على تسميتها تلك ما أقامه أول المادة من
جعل الرسول من الأكاسرة ، البهلوية ، وأمراء
العرب في الجاهلية . . وهذه المغازي التي يحدث
(ص ٥٠) عن ازدهارها . . هذه المغازي يقول
تقاد الحديث ، على لسان الإمام أحمد : ثلاث كتب
ليس لها أصول : المغازي ، والملاحم ، والتفسير ،
ويقول المحققون من أصحابه : مراده أن الغالب
أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة ، (الزركشي :
البرهان في علوم القرآن ج ٢ : ص ١٥٦ ، ط
سنة ١٩٥٧ — ونقله السيوطي في الإيقان في
علوم القرآن ج ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١ ، ط سنة ١٢٧٨ هـ)
وإذا كان الأمر كذلك . . وكانت هذه القولة
بما لا يخفى على مثله الكاتب المطلع . . فلم تركها ١٩
وبنى كل هذا الصرح أو بث كل هذا الاعم يسوى
بين رواية السنة ورواية السيرة ، ويهاجم
الروايين ، على سواء ، في طبعيهما ،
ربنائهما . . إل آخر ما قال ، بما لفت إلى إضراف
منه . . وسائر مبعوث في المادة ١

الرواية الإسلامية . والكاتب يقول عن
ذلك ما جاء في ص ٤٨ ، ويذكر أيضا أن
الأسطورة حول شخصية النبي (ص ٤٩) وما
اجتمع حولها من قصص نسجت على منوال
القصص اليهودية ، أو المسيحية ، وربما الإيرانية
أيضا قد اتخذت لها القواعد والمناهج على يد
مدارس المحدثين في المدينة . . الخ . كما يقول
(ص ٥٠) أن عروة بن الزبير التي أيضا على تلاميذه
معلومات . . دجريا على سنة التمثل الشفوي
الذي يدعمه الإسناد ، تلك السنة التي أصبحت
من ثم قوام الطريقة المتبعة في السيرة وفي الحديث ،
كما يقول قبل ذلك ما هو تمهيد لهذه التسوية الجريئة
بين رواية السيرة للمغازي ورواية السنة العامة
(ص ٤٨) : إن السيرة . . إنما هي مجموعة من
الأحاديث ، المروية لا تختلف في طريقة تكوينها
اختلافا جوهريا عن الأحاديث المسلم بصحتها ،
وقد قال قبل ذلك (ص ٤٨) : إن السيرة تنأى
نأيا بعيدا عن تمثيل الرواية الصحيحة .

* . *

وينبغي أن نقدر هنا ما يربط به الكاتب بين
السيرة والتفسير أيضا في مثل قوله (ص ٤٨) :
إن كل حادث ترويه السيرة ، وكل تفصيل تاريخي
مزعوم ، ليس إلا نتيجة لتفسير ذاتي لآية من
القرآن . . الخ . فإذا ما سددنا القولة السائرة في
عدم أصالة المغازي والتفسير فقلنا عند الكاتب
إلى دعم منهاج بمنهاج ، وأخفى - فيما نرجح -
على القارئ ، انهيار الأصلين عند أصحاب المنهج
التقليدي في الإسلام ١

وفي هذه الخطوة الواضحة من الكاتب لإخلال
كبير بالمنهج السليم للبحث يتجلى في غير جانب
من جوانب المنهج :

(١) إخفاء الحقيقة عن عمد ؛ أو على أقل
تقدير ، الإخلال بواجب الإطلاع على أمور
مشهورة سائرة في هذا المقام ، وهو الرجل الذي
اطلع على ذلك الحشد الكبير من كتابات قومه
قديمًا وحديثًا . . ونستطيع - في غير تهيب -
أن نرجح الأمر الأول وهو إخفاء الحقيقة عن

السيرة

٢ - تناقض الكاتب في المادة التي قدمها هو ، فبينما تراه يربط هذا الربط الوثيق بين المغازي والسنة ليهاجم ضعف رواية السيرة أصلاً ، فيهاجم رواية السنة كلها تبعاً . . . بينما ينجم ذلك من عمله إذا بك تراه يتحدث هو نفسه عن النقد الحديث وقوته وضجره الشديد برواية السيرة ، فنقرأ مثل قوله (ص ٤٥١) إن استخدام الإسناد في كتابه - يعني ابن إسحاق - قد اضطرب اضطراباً صدم فقهاء علم الحديث المستمسكين بأصول السنة صدمة عنيفة ، فأنكروا عليه بالإجماع صفة المحدث الثابت . . فلم يجد ابن إسحاق بدأ من هجر التدريس في المدينة . . ويذكر الكاتب خبر الإمام مالك مع ابن إسحاق ، ومهاجته له ، ويقول في هذا الموضوع : وهذا الحكم عظيم الأهمية فهو يفرق تفرقة واضحة بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص - وهكذا جرى الحق على لسانه نفسه . . ولم تمد مع قوله هذا حاجة إلى أن نسأله : ففيم إذن هذا العناية في ربط السيرة ، أو المغازي بالسنة ، وتعزيز وحدة قواعدهما ومناهجهما ، وبناء السيرة على الإسناد الذي هو قوام الطريقة المتبعة في الحديث ، مادام فقهاء علم الحديث المستمسكون بأصول السنة يحكمون هذا الحكم العظيم الأهمية المفرق بين الحديث التاريخي والحديث العقيدى الخالص تفرقة واضحة . . ٢١ من فك أدبتك . . في هدوء وهودة .

وبما هو من المنهج بسبيل :

٣ - أن كاتب المادة يقول (ص ٤٤٨) عن أصحاب مدرسة المدينة حيث كانت الغيرة الدليقة .

(ب) ويتم هذا الإخفاء للحقيقة عدم رواية الاتهام الإسلامي القديم للسيرة بقوته ووضوحه ، فهو مثلاً يقول : (ص ٤٥٢) إن ابن إسحاق أخذ عليه أنه جمع عدداً من الآيات المنحولة ؛ وهي عبارة قصيرة خفيفة لا تمثل في شيء ما يقوله الأقدمون في عمل ابن إسحاق هذا ، إذ تسمع فيه عبارة ابن سلام يقول : وكان من أفسد الشعر وهجته ، وحمل كل غشائه منه محمد بن إسحاق بن يسار ، مولى آل عفرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف ، وكان من علماء الناس بالسيرة (طبقات الشعراء ، ص ٩ ط المعارف) . وشتان بين العبارتين ، عبارة القدامى وعبارة كاتب مادة سيرة - وما أضيع دلالة هذه العبارة الأخيرة عند كاتبنا - فإن أصحاب الأدب والشعر ، الذين تظل رواياتهم - مهما يكن التحرى - أقل حرمة من رواية الحديث . . أصحاب هذا الأدب إذا ما قالوا في قوة إن ابن إسحاق أفسد الشعر ، وهجته ، وحمل كل غشائه منه ، يهزون بهذا القول كل قوة لروايته التي يزعم لها الكاتب أنها جرت على قواعد مدارس المحدثين ومناهجها . . إلخ . ماسمعناه من قوله في الفقرة رقم ١ من هذا .

وإخفاء المشهور ، وتوهين المنقول ، يهدم أساس كل منهج للبحث ، ويذكر بواجب الأمانة العلمية . .

وننظر في أخرى من الملاحظات المنهجية في عمل كاتب مادة وسيرة ، بعد ربطه المفتعل بين السيرة والسنة ، وإضاعته بذلك للحقيقة ، فنظر فترى :

السيرة -

نأخذ بها أصحابها . . في مثل هذه التعليقات التي
نرجو فيها الصبر والأناة .

أمين الخولي

في المحافظة على ذكر النبي تضطرم في نفوس أهل
المدينة - الذين مال بهم التقى عن السيل الذي كان
ينبغي أن تسير فيه حياة النبي ، مستمعين في ذلك
بشيء التوفيق الفقهية وبالأصول الدخيلة
للا نجد للحوادث التي رويها سنداً من الرواية
التاريخية :

يقول الكاتب هذا مقدراً العوامل الاعتقادية
النفسية وأثرها ، فنسمع له ونصغي ، لكننا
لا نملك إلا أن نذكر حديثه عن العالم الجزيقي
« لأمس ، فتخشي عليه مثل الذي تخشيه هو على
علماء المدينة من التقى الذي يميل عن السيل ،
والغيرة الدينية المضطربة فيهم وأثرها في الاستعانة
بالتوفيق والأصول الدخيلة . . تخشي على
« لأمس ، ومن « لأمس ، مثل هذا الاعتبار
النفس المنهجي ، الذي رآه الكاتب قصة في عين
أهل المدينة ولن يراه خشية في عين صاحبه الذي
لم يفعل هو نفسه عن وصفه بالجزيقي . . إن
بصرنا لا يزيغ - فيما أعتقد - لو رأينا هذه
الخشية في عين الكاتب نفسه ، بالمنظار الذي
كشف لنا به عن القشة في عين أهل المدينة . .
وإن كانت هذه القشة لم تخف على أعين نقاد
الحديث حين عرضوا هذه السيرة للنقد المنهجي ..
بل لم تخف على أهل الأدب والشعر المرحين
المتبسطين ، حين عرضوا لنقد عمل صاحب السيرة
عند استشهاده به فيها . .

إننا نصغي ونصيح لهذه التوجيهات النفسية
في الفهم والتقدير ، وتقدر سلامة هذه التوجيهات
وأهميتها ونحاول أن نأخذ أنفسنا بها . . ثم

الشَّيْخُ يَعْتَرِ

الشريعة - شريعة

« شريعة ^(١) » ، ويقال أيضا « شرع »
(مصدر في الأصل) : « من لغة الطريق إلى
مورد الماء ، والطريق الراضح الذي يجب
مسلوكه ، والطريق الذي يجب على المؤمنين
أن يتبعوه : والديانة الإسلامية ؛
واصطلاحاً : القانون المنترف به في الإسلام ،
وهو جملة أحكام الله (تستعمل كلمة « شريعة »
أيضاً في الدلالة على الحكم الواحد ، والجمع
شرائع = أحكام ، وقد يستعمل في معنى
الشريعة) وترادف كلمة « شريعة » كلمة
« شرعة » التي كانت تستعمل أيضاً بمعنى العادة
وأصبحت من بعد كلمة مهجورة .

أما كلمة « شارع » تستعمل أيضاً اصطلاحاً
للدلالة على الذي نال به السلام بوصف أنه مبلغ
الشريعة ، لكنها تطلق في الغالب على الله
بوصف أنه المشرع .

« والمشرع » هو ما نصت عليه الشريعة ؛
والشيء الذي يدخل في الشريعة أو يتفق
معها وينطبق عليها يسمى « شرعياً » ، ويستعمل
لفظ « شرعي » أيضاً ، مقابل اللفظ « حسي » ؛
فيقال الأول على الأفعال الظاهرة المدركة
بالحواس التي هي أيضاً صور للأحكام
الشرعية ؛ ويطلق الثاني على كل الأفعال
التي لا يكون حالها هذا الحال أي التي ليس
لها مدلول في الشريعة (فمثلاً الإيجاب
والقبول في التعاقب أشياء شرعية ، وهي في

(١) في هذه المادة حائلاً على الأصل ، واختلفنا إليه
بعض ما أضافه الكاتب إذ أن مقتضى دائرة المعارف
الإسلامية . المنزج

شريعة

الأحكام يستبعد ما يتناول الأخلاق ويسمى
والآداب، (انظر مادة آداب، ومادة أخلاق).
وعلم الفقه (هو وعلم التفسير وعلم الحديث،
والمعلوم المساعدة له) وعلم الشريعة أو علم
الشرايع (انظر مادة فقه، ويمكن في بعض
الاحيان أن يستعمل مرادفا لعلم الشريعة كما أن
«علم أصول الفقه» (انظر مادة أصول))
يسمى أيضا وعلم أصول الشرع، ويرى أهل
الشيعة أن الشريعة هي منشأ الحكم على الأفعال
بأنها حسنة أو قبيحة، ومرد هذا الحكم عندهم
إلى الله وحده، على حين أن الحكم على الأفعال
بأنها حسنة أو قبيحة في نظر المعتزلة (انظر
هذه المادة) إنما يأتي مؤيدا لحكم العقل السابق
على الشرع.

والشريعة من حيث هي المحكمة الظاهرة
Forum externum لا تمنع القواعد إلا للعلاقات
الظاهرة التي تربط المكلف بالله وتربطه بأبناء
جنسه، وهي لا تتناول باطنه، أي موقفه أمام
المحكمة الباطنة^(١) *Forum internum*، فالنية نفسها
مثلا، مع أنها أمر مطلوب في كثير من المباديات،
لا تتضمن الباعث الباطني من القلب. والشريعة إنما
تطالب بأداء الواجبات الظاهرة المفروضة،
وهي لا تنظر إلا إلى أداؤها، وعلى هذا فإن
الشريعة، والحكم على الأفعال بالاستناد إليها،
وكذلك القضاء الذي لا يجاوز الواقع الظاهر،
كل ذلك يهيء في مقابلي ما يكون في قلب

(١) المقصود محكمة الضمير.

أحوال أخرى أشياء حسية) وعلى هذا النحو
يكون الشرع والحكم مقابلين للحقيقة أي
للعلاقات الواهمة فعلا والتي قد تكون مخالفة
لما أوجده الشرع.

وردد الاستعمال الاصطلاحي للكلمة إلى
بعض آيات من القرآن: (سورة الجاثية ١٠،
الآية ١٧) وهي ترجع إلى آخر الفترة للسكية.
وفيما يتعلق بالنواحي انظر: Nöldeke-Schurab:
Geschichte des Koran ج ١، ص ٨، وما
بعدها: *Mohammed: Grimme* ج ٢، ص ٢٤
وما بعده: «فيهم جعلناك على شريعة
من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين
لا يعلمون»؛ وسورة الشورى الآية ١١ (الفترة
نفسها؛ وربما بهذا ذلك تباين): «شرعنا لكم
من الدين ما وصي به نوحا...» والسورة
نفسها، الآية ٢٠: «أم لهم شركاء شرعوا
لهم من الدين ما لم يأذن به الله»؛ وسورة
المائدة، الآية ٤٨ (مدنية، وربما كانت من
أول الفترة المدنية): «لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا». وكذا: «شريعة» و«شرعة»
في هذا المقام لم تكونا قد أصبحتا بعد من
المصطلحات.

ومن الترميزات القديمة لفظ «شريعة»
ما يذكره الطبري في تفسير سورة الجاثية الآية
١٧ من أن الشريعة هي «الفرائض والحدود»
والأمر والنهي. أما في المذاهب التي جاءت بعد
ذلك فيتميز من «الشريعة» و«الشرع» جملة
أحكام الله المتعلقة بأفعال الإنسان، ومن هذه

شريعة

الإنسان وما نحس بأنه مسئول عنه شرعاً (وهذا ما يسمى الديانة والتنزة) وما يكون بينه وبين الله، ولذلك فإن أهل الأرواح المتدنية، كالغزالي، عارضوا المبالغة فيها هو فقهي، والفقهاء أنفسهم يقولون إن مجرد القيام بأحكام الشريعة جميعاً غير كاف، ويتصل بهذا مكان الشريعة عند الصوفية (انظر هذه المادة، وانظر فيما يتعلق بالصوفية Goldzisher : I. *Vorlesungen über den Islam*، الطبعة الثانية ص ١٦٥ وما بعدها ؛ Hartmann : *Al-Kuschaif's Darstellung des Sufitums* ص ٧٢ ١٠٢ وما بعدها) والشريعة مرحلة بداية في طريق الصوفي، ويمكن أن تكون من جهة أساساً لا بد منه للحياة الدنيوية التي تأتي بعد ذلك والتي يجب أن يكون فيها القيام بأحكام الشرع شيئاً باطنياً وعلى هذا فإن الشريعة التي هي أمر بالآثار العبودية والحقيقة التي هي مشاهد الربوبية تكونان مفهومين مضامين (ويمكن أن تعد الشريعة من جهة أخرى مجرد رمز تصطبغ فيه صور التعبير الحسية وإشارة لشيء آخر، أو أن تعد أخيراً نافذة بل شيئاً شكلياً صاراً يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماماً (انظر مادة الملامية). وبالمجمل فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي، وهي لب الإسلام نفسه، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من «القانون المقدس».

ولكن نبدأ بالمعرفة بالشريعة في أول الأمر تستمد من القرآن والحديث مباشرة (ولذلك كان علم التفسير وعلم الحديث من

جملة الفقه)، ولكن فيما بعد أصبح لا يجوز لأحد عند أهل السنة أن يبحث هذه المصادر بحثاً مبهتلاً (ومذاعل خلاف ما كان عند بعض الجنابة، والرواية، وعند الشيعة؛ انظر مادة «اجتهاد» ومادة «تقليد»)، وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة تستند على نحو قاطع من المذاهب الفقهية التي اشتكت على أدق وأصغر المسائل التفصيلية والتي كان مرجعها الأخير إلى الإجماع وهو الحجة الكبرى التي لا يعرض فيها الخلفاء. وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتوصل من حكم الإجماع، لكن المهدي محمد بن أحمد فعل ذلك (انظر *Islam* مجلد ١، ص ٢٧١، ٢٧٥) وفعله أصحاب التجديد (انظر مثلاً فيما يتعلق بتركية Übersetzung und Texte: A. Fischer *aus der neosmanischen Literatur* المؤلف نفياً *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei* ؛ A. Muhiddin : *wegung in der Türkei* Die Kulturbewegung in modernen Tür-kentum ؛ وفيما يتعلق بمصر أنظر كتاب الإسلام وأصول الحكم لعل عبد الرزاق، القاهرة ١٣٤٤هـ، وفيما يتعلق بالهند أنظر كتاب سيد أمير علي : *The Life and Teachings of Mohammed* وله أيضاً : *The Spirit of Islam* ؛ *The Khilafat* : M. Barakatullah) .

لكن التجديد قد أخذ ينال مكاناً في العصر الحديث، وهو ينازع في سلطة الصورة التقليدية التي للشريعة، ويدعي لنفسه الحق في أن يصلحها بحسب الآراء والمجاهات الحديثة، وهذا لا يحدث بدون تعسف في اختيار

شريعة

في الشرع عن علل بحسب مفهوماتنا، ولا عن مبادئ. ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقديها مبادئ. ولذلك فإن أنواع الرخص لا تعتبر أكثر من اصطناع وسائل وضعها الله في متناول الإنسان. والشريعة الإسلامية التي تكونت من الوجهة التاريخية بتضافر عوامل كثيرة لا يكاد يمكن تقديرها التقدير الدقيق (انظر *Islam: Briggströmer* مجلد ١٤، ص ٧٦ وما بعدها) بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعلو على الحكمة الإنسانية: وهذا حق من حيث أن المنطق الإنساني أو التعيد قليل النصب فيها. ولذلك أيضاً لم يحرم البحث المتواضع في معنى القوانين الإلهية بقدر ما ماهدانا الله نفسه إلى طريقة هذا البحث، وعلى هذا فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع شرعه الله. لكن المرء يجب عليه دائماً أن يحترز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية.

ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها، ذلك أنها، وهي القانون الخالق الذي لا يتطرق إليه الباطل، تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية اختتمت الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد، كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام.

الأقوال التي يجب الأخذ بها ولا بدون تأويل للنصوص الأساسية لا يخلو من تكلف.

وكان من نتائج تطور الفقه أن الشرع لم يرتب على هيئة « مجموعة قوانين » بالمعنى الحديث وأن مثل هذا الجمع لا يمكن أيضاً أن يتحقق (انظر خامسة Snouck Hurgronj: *Perspeide Geschriften* مجلد ٤، ص ٢٠٢ وما بعدها) ثم إن كتب الفقه، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر والتي تعد المقياس المقبول عند الكافة (بسبب الإجماع عليها)، هي في الواقع، كتب الشريعة، عند المسلم السني: فهو يجد فيها شريعة الله مبنية على الوجه الذي يجب أن يلعبه وبحسب المذهب الذي ينتمى إليه، على حين أن القرآن والحديث قد لا يكون لهما في نظره قيمة أكثر من أنهما يثبتان الإيمان ويقويان اليقين. ولكن ليس كل إنسان قادراً على أن يستخلص بنفسه من كتب الفقه وعن خبرة كافية رأى الشرع في بعض الحالات، بل يحتاج غير المتخصصين في الشريعة إلى سؤال المتخصصين فيها. ورأى هؤلاء يحى في صورة فتوى، والعالم الذي يعطى هذه الفتوى يسمى تبعاً لذلك بالفتى.

وشرع الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل، فهو تعبدى، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله، مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل، من غير نقد وأن يدرك ذلك حكمة لا يمكن إدراك كمها. ولا يجوز للإنسان أن يبحث

شريعة

كل شيء وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة. ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة على تنوعه وحدة متباعدة غير قابلة للانحلال .

وأحكام الشريعة يمكن أن تنقسم من حيث ماحتها إلى طائفتين كبيرتين :

- ١ - أحكام تتعلق بالعبادات والشعائر،
- ٢ - أحكام ذات صبغة قضائية وسياسية. وكل هذه الميادين هي بحسب طريقة التفكير الإسلامية من نوع واحد تماما (وإن كان المسلم يحس بطبيعة الحال بأن الأحكام الأولى المسماة بالعبادات) انظر هذه المادة أرتق حلة بالله). وهذا يصدق أيضا على الأحكام الكثيرة المنفردة في جميع أنحاء كتب الفقه والتي تتعلق بأموار مختلفة أشد الاختلاف لا يكاد يمكن إدخالها في إحدى الطائفتين الكبيرتين اللتين تقدم ذكرهما وذلك مثل الأحكام المتعلقة بالآلات الموسيقية المباحة والمحرمة ، وباستعمال أنيسة الذهب والفضة ، والعلاقات بين الرجال والنساء ، والمباراة في الرماية والسباق ، وتصوير الكائنات الحية ، واتخاذ الملابس والزينة بالنسبة للرجال والنساء ونحو ذلك .

وكانت النزعة الكبرى عند نشأة الشريعة هي نزعة الحكم على كل أحوال الحياة على أساس النظرة الدينية ، ولم تكن وجهات النظر القانونية إلا شيئا ثانويا فحسب (انظر

والمكلف بالعمل بأحكام الإسلام هو الشخص البالغ العاقل ، وعلى هذا فإن الشريعة لا تقيد غير المسلم شيئا من التقييد إلا في بلاد الإسلام ، بل هي لا تلزم المسلم نفسه خارج بلاد الإسلام ، فهي تقصر انطباقها طبقا للبدأ الذي يراعى الشخص وبراعى البلاد معاً^(١).

وهذه النظرة التي تميز الشريعة تميزاً تاماً تبدو بارزة منذ مرحلتها الأولى ، أي المرحلة القرآنية ، وإن الأحكام الواردة في القرآن كانت بعيدة عن أن تكون شاملة لكل الميادين التي تقدم ذكرها. وكان هم القرآن أولاً وقبل كل شيء أن يقرر ما يجب على الإنسان أن يفعله بالنسبة لأنواع معينة من التعاقد ، وبالنسبة لأحوال معينة ، وأن يبين ما لا يجوز للإنسان أن يفعله ؛ ولم يكن اهتمام القرآن متجهاً إلى أن يضع قواعد قانونية لتلك العقود والأحوال والنتائج التي تترتب عليها قانوناً. أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً في أصلها (من آراء عربية قديمة وبدوية : قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة ؛ والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما ؛ وقانون هندي) قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تحرج لكنها بعد ذلك أخضعت لذلك التقييم الديني الذي شمل

(١) زاد الكاتب الفترة التالية على المادة الأصلية وأثبتها في مختصر دائرة المعارف الإسلامية .

شريعة

من الكثيرة بحيث لم يلبث، وضوع هذا الركن الأول من أركان الإسلام أن صار فرع دراسة قائماً بذاته، وهو علم الكلام (نظر هذه المادة). أما الأركان الأربعة الباقية فدرج هي والطهارة (وتعد عند الإسماعيلية ركناً جديداً) سوى أحياناً بوصفها العبادات الخمس.

وبحسب الترتيب المأثور في كتب الفقه والحديث - وهو الترتيب الذي قامت عليه بالفعل أقدم الكتب التي وصلت إلينا والذي لا نعرف الكثير عن نشأته التي لا بد أن تكون أقدم من المذاهب ويرجع أنها ترجع إلى القرن الثاني - تهمص الأبواب الخمسة الأولى دائماً للعبادات الخمس، وبمدها تعالج على الولاء في الغالب مسائل: العقود، والمسيرات، والزواج وقانون الأسرة، والحدود، والجهاد، ووقف المسلمين إزاء الكافرين بوجه عام، وأحكام الأطعمة المحللة والمحرمة، وأحكام الذبائح والأضاحي، والأيمان والنذور، وتنقاضي وإثبات الدعوى، وعقود الرقيق. وهذا هو الترتيب الجاري عند الشافعية؛ أما ما يوجد عند الحنفية من تبويب يخالف عن ذلك ويتفق إلى حد ما مع التبويب الموجود في المشتأ فإن البعض يحنن وجود أثر به ودى فيه. لكن كل أنواع التبويب على اختلافها تشترك في بعض الوجوه، ولا بد أن هذا يرجع إلى القرن الثاني للهجرة (١).

(١) من منه قوله: وهذا هو الترتيب الجاري عند الشافعية إلى هذا الموضع موجود في المختصر.

Bergsträsser، المدبر المتقدم) ولم يتحقق لدى المسلمين تقسيم الشريعة تقسيماً منهجياً قط، فأهل السنة يقسمونها أحياناً تقسيماً شكلياً محضاً إلى عبادات ومعاملات وعقوبات دون أن يعلق على ذلك أية قيمة. أما الشيعة الإثنا عشرية، فقد قسموا الشريعة على نحو أكثر منهجية تقسيماً شكلياً أيضاً لم يمتصوا فيه من حيث النطق إلى نهايته، ذلك أنهم قسموها إلى عبادات وعقود وإياعات وأحكام

ولم يكن ثمة إجماع بين الأجيال الأولى من المسلمين حول الواجبات الكبرى المفروضة على المسلم. فالقرآن كان قد جعل الصلاة والزكاة والصوم شأناً عاماً ورأى الكثيرون إلى ذلك أن الاشتراك في الجهاد فرض أساسي يجب على المسلم أن يقوم به، وهو رأى لا يزال قول به الخوارج إلى اليوم، ثم إن المهدي محمد بن أحمد أيضاً قد جعل الجهاد من الواجبات الكبرى التي ينشأ هو (جديد) انظر Islam مجلد ١٤، ص ٢٨٥. وعند الشيعة أن القول بإمامة أئمتهم والولاية لهم من افروض الكسبرى؛ ويضيف الإسماعيلية إلى ذلك الجهاد. ولكن بحسب الرأى الذى أصبح هو السائد عند أهل السنة يقوم الإسلام على خمسة أركان (جمع ركن): الشهادة والصلاة، والزكاة، والحج، والصوم. وكتب الفقه في العادة لا تتناول الشهادة؛ وذلك أن المسائل المتعلقة بالمقيدة كانت

شريعة

متأخرى الشافعية صنف من المكروه بعض الكرامة ، وهو المسمى ، خلاف الأولى ، ، وتبتا لهذا يوجد أيضا ما يسمى ، الأولى ، ، وهو وسط بين السنة والمباح . (ه) حرام (ويسمى المحذور أيضا) ، وهو الأعمال التي جعلها الله موضوع عقاب ، أما الشيء الذي يرضى عنه الشرع فهو يسمى ، مطلوبيا ، ، وهو قد يكون ، فرضا ، أو سنة ، أو ، أولى ، . وفي بعض الأحيان تستعمل الألفاظ الدالة على المباح بحيث تشمل المكروه ، أى ما ليس حراما بالمعنى الحقيقي . ولهذا الأقسام التي تقدم ذكرها أقسام أخرى صغيرة كثيرة ولها درجات متوسطة (انظر Snouck Hurgenje : *Verapr. Geschr.* ، *Katogu* ، *De Wijsbegeerte* : Tj. de Boer : *zieken* ، *in den Islam* ، دارلم ، ١٩٢١ ، ص ٢٣ وما بعدها) وانظر كتب الأصول ومادة أصول .

والأسباب التي يبنى عليها وضع الأفعال في أحد هذه الأقسام قد تكون غاية في الاختلاف ، وهنا مجال واسع للاختلاف بين علماء الشريعة ؛ وكثيرا ما أعتبر الشيء حراما مطلقا أو واجبا معاكفا في نظر فريق ، على حين اعتبر مكروها أو سنة بل مباحا في نظر فريق آخر . على أنه تظاهر في ذلك ، نزعة الإسلام ، السبعة ، فقد يحدث ، مثلا أن يُعتبر الشيء سنة في أحد المذاهب لا لشيء إلا أن هذا المذهب لا يدير أن يبعد كثيرا

وليست كل أحكام الشريعة أوامر ونواهي ، ففي كثير من الأحيان يعتبر فعل الشيء أو تركه في نظر الشرع مجرد أمر مرغوب فيه أو مكروه . ثم إن الشرع أخيرا يرتب أعمالا لا يأمر بها ولا ينهى عنها بل يعتبرها مباحة . وعلى هذا فإن علماء الشريعة يميزون بين الأحكام الخمسة الآتية : ١ - الفرض (أو الواجب ، انظر ما يلي) ، وهو الأعمال التي يثاب على فعلها ويعاقب على تركها . وأهم التقسيمات الأخرى للفرض (الواجب) التقسيم إلى فرض عين ، وفرض كفاية ، (انظر مادة فرض .) وهذا التقسيم يصطنع أيضا في الطائفة التالية من الأعمال ٢ - مندوب ، أو سنة . أو مستحب ، أو نفل أو نافلة ، وهو العمل المحمود الاختياري ، والقيام بهذا العمل يسمى التطوع ، . ولا يصح الخلط بين السنة بهذا المعنى وبين سنة النبي عليه السلام التي هي أصل من أصول الفقه - هذا رغم أن المفهومين مرتبطان . على أن معنى السنة من حيث هي صفة للفعل لم يخل أحيانا من التأثير بالمعنى الآخر . وكل ذلك أعمال لا يعاقب على تركها لكن يثاب على فعلها (٣١٠) مباح ، (ويندرج أن يسمى : « جائز » - انظر ما يلي) ، وهو يشمل الأعمال التي لا يتعرض الشرع للأمر بها أو النهي عنها والتي لا يرجى من ورائها ثواب ولا يخشى عقاب . (٤) مكروه ، وهو الأفعال التي لا يعاقب على فعلها ولكن يجب استنكارها من وجهة نظر الشرع . وعند

شريعة

قيمها القانونية إلى : صحيح ، وضده باطل أو فاسد ؛ وجائز (ولا بد من التفرقة بين معنى هذا الجائز والمعنى الذى تقدم ذكره للجائز) على أن الاثنين يرجعان إلى أصل لغوى واحد ، والسابق هو الأصل (انظر Bergsträsser : المصدر نفسه) ؛ وضد الجائز غير الجائز ؛

ونائد وضده غير نائد ؛ ولازم أو واجب (ولا بد أيضا فى الواجب من التفرقة بين معنى الواجب ، ومن البديهي أن الأول هو الأسبق) ، أما إنه أقدم من حيث المعنى الاصطلاحي للكلمة فهذا فيه نظر) ؛ وضده : غير لازم ، أو غير واجب ، وهذه تقسيمات متطابقة بعض التطابق ، وعلاقتها من حيث التاريخ والمفهوم بعضها بالنسبة للبعض وكذلك علاقتها بالأقسام الخمسة السابق ذكرها لاتزال بحاجة إلى توضيح :

وبعد وفاة النبي عليه السلام تولى خلفاؤه (الخلفاء الأولون) وظيفته من حيث كان القاضى الأعلى للجماعة الإسلامية ، على أنهم

عن رأى مذهب آخر يعتبر الشيء نفسه واجبا . وإذا كان قد يحدث أن يكون الفعل بحسب الظروف حراما تارة ، مكروها تارة ، مباحا تارة ، وسنة تارة ، وواجبا تارة ، فإن هذا شيء مسلم به عند الجميع .

والى جانب التقسيم المتقدم (١) يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث

(١) من هنا نجد فى المختصر تمجيلا ، ونحن نقى به ترجمة من هذا المختصر :

«ول جانب هذا التقسيم يوجد تقسيم للأعمال التى لها صلة بالشرع من حيث قيمتها القانونية . وهذا التقسيم قد فصله أولى تاصيل فيها ، الخفية على الوجه الآتى : ١ - صحيح ، وذلك إذا كان أصل الفعل ووصفه مطابقين لما يأمر به الشرع . ٢ - مكروه ، وذلك عند ما يكون حال الفعل كما تقدم ، لكن يخالفه شيء عكس . ٣ - فاسد ، وهو إذا كان أصل الفعل مطابقا للشرع دون وصفه . ٤ - باطل ، وهو إذا كان أصل الفعل ووصفه مخالفتين للشرع . ول الحالة الأولى والثانية يكون الفعل نافذا نافذا تاما ، ول الحالة الثالثة يفرض مينة أو يفرض مينة . ول الحالة الثانية تدخل فى بعض الأحوال مسؤولة جديدة . ول الحالة الرابعة لا ترتب نتائج قانونية أصلا .

والمذاهب الأخرى لا تفرق بين الفاسد والباطل ، وكثيرا ما يتمثل الوصف بـ « صحيح » فى معنى الصحيح قانونا ، بحيث يشمل المكروه . والاصطلاحات الخاصة بهذا المفهوم الجديد هي « نائد » (أى من الناحية الموضوعية) و « لازم » (أى ملزم من الناحية الذاتية) و « واجب » (أى لا يمكن الرجوع فيه ، ولا يمنع الخلط بين معنى هذا الواجب ومعناه الذى ذكر آتيا) ؛ فهذا الذى الجديد يكون الصحيح مرادفا للجائز (انظر ما تقدم) فكل من اللفظين يدل على كل ما هو جائز من وجهة نظر الدين وبالتالى صحيح شرعا ، وبحسب هذا المعنى تماما لتصل كلمة «جائز» فى دلائل الميدان

النفسى الملائم : فإذا أقر الإنسان أمرا صار صحيحا بذلك .

ويدل على أن التقسيمين للأعمال بحسب قيمتها غير منفصلين فى الميدان اختراكمها فى مفهوم المكروه ، لكن لا يمكن جعل أحدهما ينطبق على الآخر تماما . فالأعمال المحظورة ليست دائما باطلة من حيث نتائجها القانونية ، بل هى فى بعض الأحيان فابدة فقط أو حتى مباحة تماما . وعلى هذا فإن التطبيق السليم للتقسيم الثانى يعطى مقياسا موضوعيا لمرحلة المادة الفقهية الحقيقية التى احتلت فى داخل الشريعة ينسب من حيثها الخاصة .

شريعة

لم يكن لهم ما كان له من تبليغ الوحي الإلهي .
صحيح أن الشيعة يعتقدون أن لأئمتهم هذا الشأن ، لكن هذه العقيدة بقيت في هذا الباب مجرد نظرية اعتقادية لا أكثر ، وهي لم تؤثر في تطور الشريعة تأثيراً فعلياً . أما بالنسبة لأهل السنة ^(١) فإنه في أثناء الثلاثين السنة الأولى من حياة الإسلام كان هؤلاء الأشخاص بأعيانهم في الجلمة هم الذين يصح أن يقال إنهم كانوا على علم بالأحكام الصحيحة في الشريعة ، وكان لهم أيضاً الشأن الحاسم في قيادة الجماعة الإسلامية ، وأولئك هم صحابة النبي عليه السلام وفي وسطهم الخليفة . وعلى هذا لم يكن هناك خطر كبير من سيطرة آراء بعيدة كل البعد من أن تكون عملية . وفي طول هذه الفترة كلها ظل القانون في الغالب غير مقيد بوجهة النظر الدينية ؛ نعم روعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تخرج بالفوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني ^(٢) . لكن منذ قيام دولة بني أمية فقد عثروا على المثل العليا الدينية والشرعية مركز الرياضة ، وبقي الحال كذلك من بعد ، ويستثنى من ذلك ، بعض الاستثناء ، المباسيون

الأولون ، وعند ذلك طالب لهم - وقد أصبحوا غير مقيدين بالواقع كما كان الحال من قبل - أن يمضوا في التوسع في نظريتهم عن الواجبات على نحو مثالي أصبح يوماً بعد يوم يزداد مخالفة للحياة العملية . وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها بمنظار الدين ، فظنوا إلى القانون أيضاً بهذا المظار وصاروا يستخلصون الأحكام الفقهية لا من القواعد الموجودة في القرآن وحسب بل يستخلصونها أيضاً من الروايات الصحيحة والموضوعة لآمن أقوال النبي عليه السلام وأفعاله ^(٣) :
وهم فيما يتعلق بالقانون العام اشتدوا بصفة خاصة في محاربة أي فساد بصرف النظر عن الأشخاص ، لكنهم أظهروا أيضاً في عرض المسائل ما هو معروف عند « الربانيين » من روح الجدول في استنباطات وتفريعات افتراضية متجددة الصورة دائماً ، وهكذا نشأت مدرسة ، أو قل هيئة فقهاء ، من المجلس الذي كان يمحيط بالخلفاء الأولين . ولم يستسلم أهل التي إلا بعد محاولات كثيرة غير مثمرة أرادوا من ورائها أن يوردوا إلى السلطة وعقدوا نوعاً من الهدنة مع الدولة ، هذنة لم تكتب في أية وثيقة ولم توضع شروطها وضعا صريحاً في أي مستند ، لكن الطرفين احترموها تحت وطأة الظروف . وعيناً حاول الخلفاء الأولون من بني العباس

(١) من أول الفترة إلى ما منقول من المختصر .

(٢) من قوله : ول طول هذه الفترة إلى هذا الموضع منقول من المختصر .

(٣) من قوله : وهم كانوا ينظرون إلى الحياة كلها حتى هذا الموضع منقول من المختصر .

شريعة

فيصور أنه كان ثمة فاصل دقيق بين علماء الشريعة وسلطة الدولة . وهذا يتجلى بخاصة في منصب القاضي، أعنى القاضي الشرعى الذى هو فى الوقت نفسه موظف فى الدولة (انظر Amedroz فى *JRAS* ، هام ١٩٠٩ ، ص ١١٣٨ وعام ١٩١٠ ، ص ٧٦٦ ، وعا ١٩١١ ، ص ١٦٣٥ وعام ١٩١٣ ، ص ٨٢٣ ؛ Bergsträsser فى *ZDMG* ، ١٩١٤ ، ص ٣٩٥ Margoliouth فى *JRAS* ، ١٩٠٩ ، ص ٢٠٧ .

فأمره^(١) الإسلام كانوا دائما هم الذين يولون القضاة ويؤيدونهم من حيث المبدأ بالوسائل اللازمة لتنفيذ الأحكام . وكان القضاة يحكمون بحسب ما تمليه ضمائرهم مستندين فيما عدا اعتمادهم على أحكام القرآن وسنة الخلفاء، إلى مراعاة الحق والعدل ومراعاة قانون العرف مع تفاوت فى إبراز المقاييس الدلالية. وفى أثناء العصر الأول كله جاء القضاء بإضافات كبيرة تمت الشريعة ، ولكن لم تؤكد الشريعة تبلغ مرحلة تكوينها النهائى حوالى الوقت الذى ظهر فيه العباسيون حتى أصبح القضاء مقيدين بهذا القانون الذى صار يعتبر أساسا ومقياسا ، وصاروا مستقيان عن الحكومة استقلالاً تاما .

هذا هو الوضع من الناحية النظرية ، أما من الناحية العملية فإن القضاة لم يكونوا

أن يملؤوا الفجوة التى وجدت بين الشريعة وبين واقع حياة الدولة^(٢) وكان أهل التقى يطيعون الحكومة عمليا (وكان فى الشريعة من القيم لأمور الدنيا ما يكتفى لإيجاب طاعة كل سلطة إسلامية ، وجوده بالفعل)^(٣) ، لكنهم احتفظوا لأنفسهم بكامل الحرية فى أن ينقدوا الحكومة نظريا ، ولذلك يجد المرء دائما الشكوى من هذا الزمان ، والتحذير من «أمراء الدنيا» . وكان هؤلاء الأمراء من جانبهم يعترفون بقانون الشريعة من الناحية النظرية ، وهم أيضا لم يدعوا لأنفسهم أبدا حق إصدار قوانين فى ميدان الشريعة ، لكنهم كانوا - بحسب ما يبدو ملائما فى رأيهم - يحدون الشريعة من سلطانها عمليا وذلك بواسطة أوامر يصدرونها أحيانا (وتسمى سياسة وقانونا - انظر مايل) ، كما أنهم أنشأوا محاكم إدارية^(٤) . على أن هذا لم يمنعهم ، إذا أرادوا الظهور بمظهر التقوى ، على حساب الغير أحيانا^(٥) ، من أن ينفذوا هذا الحكم أو ذاك من أحكام الشريعة ، خصوصا الأحكام المتعلقة بالحدود ، لكنهم لم يكونوا فى ذلك يفتنون بشروط الشريعة أو يستطيعون ذلك .

هل أنه لا يصح أن يسرف الإنسان

(١) من قوله: «وبعنا حاول الخلفاء إلى هذا الوضع منقول من المختصر .

(٢) ما بين الاثنين منقول من المختصر .

(٣) هذه الجملة الأخيرة منقولة من المختصر .

(٤) هذه العبارة الأخيرة منقولة من المختصر .

(١) من هنا إلى قوله فيما يلى : على حين أن المختص كانت اختصاصاته كاختصاصات الشرطة ، منقول من المختصر .

شريعة

يستطيعون التخلص من تأثير الحكومة التي كانت توليهم وتعزلهم والتي كانوا يعتمدون عليها في تنفيذ أحكامهم . وكانت هناك أيضا أنواع من القضايا تؤخذ من اختصاص القاضى ، وبذلك أصبح لا يمكن تطبيق بعض أحكام الشريعة . وفي عصر بنى أمية كانت المحاولات التي تأتي بين حين وآخر من جانب السلطات السياسية للتدخل المباشر في القضاء تقابل بالرفض . لكن هذا الحال لم يلبث أن تبدل في أيام العباسيين رغم التمسك بخلاف ذلك من الناحية النظرية والشريعة تمتد إلى حد ما مما حاكم ناظر المظالم والمحاسب ، وهى لم تلبث أن أصبحت فى طول مدة مديدة من الزمان نظما مستقرة إلى جانب محكمة القاضى . وكان ناظر المظالم مختصا بأحوال تعدى قانون الشريعة مما لم يكن القاضى يستطيع أن يرقعه عند حد ، هذا على حين أن اختصاصات المحاسب كانت كاختصاصات الشرطة (١) ثم لم يبق للقاضى أخيرا إلا مسائل العبادات والشعائر ومسائل الزواج والأسرة والليث والذئير ، ثم مسائل الأوقاف إلى حد ما . وكل هذه بحسب شعور جمهور الناس بمبادئ وثيقة الصلة بالدين قليلا أو كثيرا ، وفيها كان حكم الشرع دائما هو السائد بمقدار ما تسمح الظروف . وكان الناس يتحرزون من المعاصى بمعناها

الحقيقى ، أكثر من تحرزهم من صحة العقود ، ذلك أن الصفة الدينية لأقسام الشريعة المختلفة كانت من أول الأمر متفاوتة فى القوة (Islam Bergsträsser ، الموضع نفسه) فى ميدان القانون التجارى استمر العمل على ما كان عليه من غير مراعاة للشريعة ؛ والشريعة هنا لم تطبق أبدا تطبيقا حقيقيا ، وهذا (١) القانون العرفى وما يدخل فيه من « حيل » لا يأنقض الشريعة مناقضة صريحة بل يتسك به واعدتها الأساسية ، لكنه يصطبغ بصبغة المرونة ، وهو أيضا قد واصل بناء بعض أنظمتها مكملا إياها إكالا كبيرا خصوصا فيما يتعلق بقانون الممتلكات وأخرج فى ذلك كثيرا من المصنفات بما يتصل بالموضوع من أمر الرثاق (الشروط) . وأخذت السلطة الدينية تستولى شيئا فشيئا على المسائل المتعلقة بالقانون العام ، والعقوبات والضرائب ، وكل ما يمس الممتلكات من أمور هامة ، وصارت تقرر الأمور هنا طبقا لمزيج من التحكم ومراعاة العادة (انظر ما يلى) والشعور بالصواب وأخيرا طبقا لقوانين من الطراز الأوروبى ، وهكذا نشأ فى جميع بلاد الإسلام وعلى نحو مستقل تمام الاستقلال عن تأثير الغرب صنفان من القضاء يمكن تسميتهما القضاء الدينى والقضاء الدنيوى .

(١) من هنا إلى قوله : « بما يتصل بالموضوع من أمر الرثاق (الشروط) » مأخوذ من المختصر .

(١) إلى هنا ينهى ما نزل من المختصر .

شريعة

القضاء الدينى قائما في هذه الحالة أيضا . وبعد، فإن هذه الفترة لم يمض عليها زمان طويل فحسب (انظر الكتب المذكورة فيما تقدم حول حركة التجديد التركية) بل إن الترك يحاولون أن يبدعوا الشريعة عن الحياة العامة إيمادا تاما وأخرجها أيضا من الميادين التي بقيت حتى الآن . وأخذوا يكتب تشريع أوروبية بأكملها (انظر أخبار ذلك في مجلتي *Oriente Moderno* و *Revue du Monde Musulman*)

أما في مصر (١) فلم يبدأ إدخال القوانين على النمط الأوروبي في الميادين التي أخلاها الشريعة عمليا إلا في سنة ١٨٨٣ . وفي سنة ١٩١٠ أدخلت لأول مرة بعض التعديلات على قوانين الإثبات الشرعية، وهي تشبه ما جاء في « المجلة » . لكنكم ملزمة بالحاكم الشرعية . وأخيرا عُدلت بعض الأحكام المادية للقانون الخاص بالأسرة وذلك في شيء من الحذر أول الأمر في سنة ١٩٢٠ . ثم في شيء من الجرأة في سنة ١٩٢٩ و ١٩٣١ (وهنا أيضا كانت تركية قد عادت إلى ذلك في سنة ١٩١٧) .

على أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائما بحسب الواقع شاعرين باستحالة تطبيق أحكام الشريعة في الأحوال السائدة ؛ ومهادتهم للسلطة الدينية تستند إلى هذا الإدراك . وهم لم يستطيعوا أن يدمغوا جميع المسلمين تقريبا بأنهم عصاة أو مارقون ، لأن الأحوال كانت دائما تضطرهم إلى تعدى حدود الشريعة (١) هذه الفترة كلها مغفلة من المختصر ١٠٠ إلى قوله : ١٠٠٠ في سنة ١٩١٧ .

والحق إنه (١) بقيام دولة آل عثمان بدأت حركة جديدة لاحترام الشريعة في الناحية العملية أيضا، وهذا الاحترام يتجلى مثلا في منصب شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) وهو قد أدى أخيرا إلى وضع القانون الشرعى موحدآ في « المجلة » ، (انظر هذه المادة) لكننا لا نجد هنا أيضا تطبيقا فعليا للشريعة ، وهذه المجلة باطلة في نظر الشريعة ؛ وقد بقي

(١) من هنا إلى نهاية الفترة نجد في المختصر : « في أثناء عصر الازدهار في الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر بلغت الشريعة أوجها تحت رعاية حكام أقياء أكبر تطبيق فعلى وصلت إليه حتى في ميدان القانون المدني والتجاري . ونظمت أمور القضاء في الدولة كلها تطبيقا واحدا ، وألغيت درجات متناثرة قديمة ، وكلت على المذاهب الأربعة ، وهو شيخ الإسلام (انظر هذه المادة) أن يفسر على الشريعة . ولكن حتى هنا بقي قانون العقوبات والضرائب والممتلكات من اختصاص التشريع الدينى المسمى « قانون مائة » الذى زعم أنه لا يريد سوى إكمال الشريعة لكنه جاء في أواخرها مذكورا لها .

وحالت حركة الإصلاح التي بدأت في القرن التاسع عشر بوضع مجموعات قوانين على النمط الأوروبي، وكان ذلك للقانون التجارى ثم لقانون العقوبات . أما للقانون المدني الشرعى فقد وضع مجموعا في « المجلة » لكن هذه المجلة لا تتفق في صورة موادها مع ما تنفص به الاختبارات النظرية بصرها «نظر ما تضمنته من انحرافات وانقياد» . ثم إنه كان لا بد أن تطبقها المحاكم الدينية لا المحاكم الشرعية . وجاءت آخر خطوة في عام ١٩٢٦ بإدخال القانون المدني السويسرى (وقانون العقوبات الإيطالى أيضا) وبذلك جردت الشريعة من سلطتها حتى في مسائل قانون الزواج والأشربة والميراث . وأخيرا في سنة ١٩٢٨ التي أقر ذكر الشريعة من الدستور وعمل بمبدأ أن الدولة ليست لها الصيغة الدينية في صورته المتطرفة ؛ وأبانيا حتى اليوم هي الدولة الإسلامية الوحيدة التي نظمت أمر تركيا في إلغاء الشريعة إلغاء تاما .

شريعة

الثانية الكاملة في العقود الأولى من حياة الإسلام وفي عصر المهدي المنتظر . وكان هذا اعترافاً من جانب أهل التقي بهجرتهم أمام أحوال العصر . لكن الشريعة ، التي تنقسم بطابع أكاديمي في جوهرها ، كان لها دوماً سلطان تهذيبي كبير على العقول ، وهي لا تزال تدرس بشغف ، وتعتبر عند دوائر كبرى من المسلمين المرصوع الوحيد للعالم الحقيقي ، بالرغم من أن الغزالي (انظر هذه المادة) قد ذهب إلى خلاف ذلك ، ولكن اعتبار الشريعة مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقة ، والقول بتزده الإجماع (انظر هذه المادة) عن الخطأ وأنه علاوة على الاقتناع بأن عصر الاجتهاد (انظر هذه المادة) انتهى ، كل أولئك قد منع كل انحراف عن السنة السابقة بجملة الشريعة من ثم جرداً تاماً . وعلامة الفقه هم خصوم كل تقدم . على أنه توجد بعد أحكام كثيرة لا يزال القوم يفتنون بها ، وهي لا تتعلق إلا بأحوال العرب القدماء وليست لها أهمية عملية اليوم حتى في نظر المسلم السني المتشدد .

وقد تقدم ذكر أبواب الشريعة التي لها شأن عملي بالنسبة للمسلم (بصرف النظر عن أحدث تطور في تركية) ، على أنه لا بد لنا أن نزيد الملاحظات الآتية ، ولكن لا يصح مجال أن يغيب عن بال المرء في هذا المقام أنه يمكن أن توجد من حيث التفاصيل فوارق كبيرة بين مختلف العصور ومختلف البلاد ، وأن شدة

إذا كانوا لا يريدون أن ينفصوا أيديهم من الدنيا نقضاً تاماً . وكان لا بد من اعتبار أن هذه الأحوال شيء قد وقع بل شيء أراد الله ، وهكذا^(١) بقى للشريعة ما كان لها فيما سلف من الاعتراف بها نظرياً دون قيد أو شرط ، ومن قصر في هذا الاعتراف فإنه يعتبر كافراً (انظر هذه المادة) . لكن الشريعة جردت بالفعل من سلطانها من حيث أن أحكامها لم تكن تنفذ عملياً ، وهذا^(٢) يتجلى في أن بعض الأعمال اعتبرت سنة فحسب أو مكروهاً ، كما يتجلى في عدم تطبيق العقوبات الشرعية على تارك معظم فروع الدين ، بل لقد بين الطارق للتملص من أحكام الشريعة ، واستندوا إلى أن الضرورات تبيح المحظورات ، وزعموا أن الإنسان لا يكفر بحدود الشريعة بل بالشك في صحتها من الأول إلى الأبد . واقتنع البعض بأن الانحلال سيظل في الجاعة الإسلامية بعد عصرها الذهبي إلى أن يظهر المهدي (انظر هذه المادة) ، وهم امتلصوا هذا الاقتناع من مجرى تطور الأحوال وعبروا عنه في أحاديث موضوعية نسبت إلى النبي عليه السلام ، وبذلك اعتبرت هذه الأحوال تصديقاً لما أخبر به عليه السلام ؛ وصفوة القول أن الشريعة ، بحسب اقتناع الفقهاء أنفسهم ، إنما يقصد بها الجماعة

(١) من هنا إلى قوله: «فإنه يعتبر كافراً» . منقول من المختصر .

(٢) من هنا إلى قوله: «فروض الدين منقول من المختصر» .

(١) ما بين التوسين منقول من المختصر .

شريعة

لها التطبيق الملزم إلا في الحالات التي يشير فيها القانون إلى العادة إشارة صريحة . على أن هذا التقليل من شأن العادة لا يتفق مع ما كان للعادة من مكانة في تاريخ الشريعة : فالنبي نفسه عليه السلام أبهى العادات العربية على ما هي عليه ما دامت لا توجد هناك حاجة إلى تنظيم شامل أو ما دامت العادة لا تتعارض مع مبادئه . وقد وضع النبي قواعد قليلة لحسب ، ولم يكن يراد بحال إزالة العادة عن عرشها ، وإن كان النبي عليه السلام لم يقرر هذا بحث يجعله مبدأ . وقد قل الإسلام العادات العربية إلى البلاد الأجنبية كما أنه أقر أيضا في أول الأمر بعض العادات الأجنبية إقرارا واسع المدى ، لكن هذه النوعية تركت بعد ذلك من الناحية النظرية ، وإن كانت العادة قد احتفظت دائما بسلطانها الكبير . وقد اشتكى الفقهاء دائما من ذلك أيضا ، ولم يرضوا بأن يعتبروا العادة أصلا خامسا من أصول الفقه . لكن شعور جمهور الناس لا يعرف إلا العادة : بل إن الواجبات الشرعية التي يؤديها الناس بالفعل إنما تؤدي لأنها من جملة العادة . وفي جزائر الهند الشرقية الهولندية مثلا يعترف للعادة حتى من الناحية النظرية بمكانها إلى جانب الشريعة في دوائر المسلمين ذات النفوذ (بصرف النظر عن علماء الدين بالمعنى الخاص) .

وموقف القانون (انظر هذه المادة) من الشريعة كموقفه من العادة ، وتستعمل

التمسك باتباع أحكام الشريعة أو التراخي في ذلك لا شأن له بدرجة التعصب ، فالجمل والتراخي الظاهر منتشران جدا حتى فسيما يتعلق بالعبادات وبفروض الدين بمعناها الضيق التي هي أهم شيء بالنسبة للمسلم . لكننا نلاحظ في العالم الإسلامي كله اجتهدا للقيام بفروض الدين الجوهري على الأقل والاستمسك بها ما أمكن وخصوصا العادات التي يتميز بها المسلمون في ظاهريتهم من معتني الديانات الأخرى ، فهم يراعونها في الغالب تمام المراعاة ، ويعدونها مهمة جدا ، وإن كانت لا تتفق كل الاتفاق مع نص الشريعة ، هذا على حين أن كثيرا من الواجبات الدينية التي لا مفر منها من الناحية النظرية لا تراعى في الجلة . فنيما يتعلق بقوانين الزواج والأسرة والميراث ، وهي القوانين التي يمكن أن تتبع في الغالب على أدق وجه ممكن ، نجد قيود العادة (انظر هذه المادة) أو العرف ماثلة ، وهما القانون العرفي القائم منذ عهد سحيق في مختلف البلاد الإسلامية . وأما سائر أبواب الشريعة فلم تعد لها قيمة عملية ، وإن كان يوجد في كل مكان وفي كل زمان أتقياء متحرزون يهتمون حتى في المسائل التجارية أن يراعوا أحكام الشريعة إلى حد ما (وحتى في أيامنا هذه يرفض البعض فرائد البنوك) (١) . وهنا ترجح العادة على الشريعة في كل مكان ، وإن كانت العادة بحسب كتب الفقه لا يكون

(١) ما بين التوسين منقول من المختصر.

شريعة

المصادر

- (١) Lane : قاموسه ، تحت مادة شريعة ؛
 (٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، طبع
 بأشراف A. Sprenger (المكتبة الهندية ،
 السلسلة القديمة) ج ١ ، ص ٧٥٩ وما بعدها ؛
 (٣) تفسير الطبري لسورة المائدة ، الآ ٥٢ ،
 Handbuch des : Th. W. Juvaholl (٤)
 islamischen Gestszes فصل ١٧-١٥ (٥)
 المؤلف نفسه : Handleiding tot de kennis
 der : van de mohammeduansche Wet ، ط ٣ ،
 فصل ١٦ (٦) C. Snouck Hurgronje :
 Verspreide Geschriften ، خمرصا مجلد ٢
 و ٤ - ٢١١ (٧) المؤلف نفسه : Der
 Islam في كتاب A. Bertholet : E. L. hmann
 Lehrbuch der Religionsgeschichte ، ط ٤ ،
 ص ٦٤٨ وما بعدها (من ص ٦٩٥ وما بعدها
 لكلام عن الشريعة das Gesetz -) (٨)
 Vorlesungen über den : I. Goldziher
 Islam ، ط ٢ ، ص ٣٠ وما بعدها ؛ (٩)
 مادة Law في قاموس F. P. Hughes :
 A Dictionary of Islam (١٠) يرجد المزيد
 في كتب علم الأصول (انظر مادة أصول)
 (١١) ويضاف إلى المراجع الخاصة به ، عادة ،
 كتاب Sitte : E. Rackow, E. Uvach
 Quellen zur ethnologischen Rechtsfor-
 schung) Sitte und Recht in Nordafrika
 I, Ergänzungsband zur Zeitschrift f.
 vergl. Rechtswiss., XL (انظر المراجع المتصلة
 بالموضوع في المراجع المذكورة في غلة
 مجلد ١٣ ، ص ٢٤٩ وما بعدها .
 [J. Schaht] برودة

كلية قانون أحيانا في معنى العسادة ، لكنها
 في معظم الأحوال تدل على الأوامر التي
 يصدرها أمراء الإسلام الدينيون (وهي
 على كل حال تستند إلى المادة بعض الاستاد ،
 وعلى هذا فإن ما هو قانوني يكون متدا لما
 هو شرعي . وخير الأمثلة المروقة على ذلك
 قانوننامه سلاطين آل عثمان (انظر مادة
 قانوننامه ، ومادة قل ، في آخرها ، ولنصف
 إلى المراجع المذكورة هنا : جريدة عدليه
 Djeride-i- adliye ، عدد ١٥٦ ، ص ٤٦٣
 وما بعدها ؛ عدد ١٥٨ ، ص ٦٦٩ وما بعدها ؛
 عدد ١٦٣ - ١٦٧ ، ص ١١٩٦ وما بعدها)
 وللمجموعة الفتاوى المستمدة من كتب الفقه ،
 هي ومراجع المادة ، وه القانون ، شأن
 في تبين ما هو معمول به فعلا . ويستطيع
 المرء أن يرى من أسئلة طالبي الفتوى أى
 أجزاء القانون الشرعى يتم بها أهل البلاد
 أكبر اهتمام ، وأى أنواع الزندقة والفساد
 تظهر أكثر من غيرها ، أو أى الأحوال تثير
 انشاك من وجهة نظر القانون الشرعى عند
 الاتقياء الذين لا يعرفون هذا القانون .
 وإلى جانب هذا تأتي كتب الحيل ، التى تبين
 كيفية التخلص من أحكام الشريعة (انظر ما تقدم)
 التى تراعى ما هو معمول به فعلا مراعاة
 كبيرة . وأخيرا تأتي كتب الوثائق والشروط
 (انظر مادة شرط) فقيها يراعى ما هو
 معمول به أكثر مما يراعى فى غيرها .

شريعة

تعليق على مادة « شريعة »

١ — نظرة عامة

عرضت المادة في أضيق الحدود، فمنى فيها بأشياء يسيرة الأهمية، كترتيب أبواب الفقه، والاختلاف فيها، والأحكام الخمسة وأقسامها الجزئية، وشئون القاضي في عصور مختلفة، وأشياء لذلك هيئة الشأن.

وما عرض له الكاتب من الشئون الكبرى كالعلاقة بين الشريعة والحقيقة، لم يأخذ ما هو جدير به من البيان، بل جاءت عباراته القليلة قاصرة موهمة، إثيرة للاشياء.

ثم جاء هذا التناول القريب غير متسق، ولا مرتب، فتراه آخر المادة لمناسبة وأهمية، يمرض لعمل الرسول — ص — في العادة، بعد الكلام عن الشريعة في مختلف العصور.

وفي هذا العرض القريب، غير المنسقى، ماساس بالحقائق، منه عرض للهام منه تفصيلا.

...

ولقد كان المرجو أن تكتب مادة « شريعة » في هذا العصر، وعلى يد أولئك المحققين، في يائنهم الدالية المتقدمة، فتتناول من أفق أوسع من ذلك كثيرا، وعلى أساس أعمق مما في الدائرة وأقوم .. والدراسات القانونية المصرية تسمى مجانبين من البحث العلمي هما : الدراسة التاريخية ؛ والدراسة المقارنة ؛ فكان الأمل أن تتجه العناية في كتابة مادة شريعة، إلى هذين الجانبين، فيكشف فيها عن مكان الشريعة الإسلامية، بين شرائع العالم، من وضعية ودينية، كشريعة المصريين، وشريعة البابليين، وشريعة اليونان، وشريعة الرومان، وشريعة

الهند وغيرهما من القديم والحديث، كما يوصف تطور هذه الشريعة، التي نشأت في الجزيرة العربية، ثم حاشت واستقرت في موطن الحضارة المختلفة من مصرية، وفارسية، وإغريقية، ورومانية، وغيرها .. وأن يكشف البحث المقارن بين الشريعة الإسلامية وأخوانها من المبادئ القانونية فيها، ومقاطع الحقوق، ومناشئ الواجبات، وصورة العدالة وأشكال هذه الجوانب، تعرض هذه الحقائق في حال تعليق بالعصر، وبمستوى من تصدر عنهم هذه الموسوعة، وتلفتنا نحن إلى جوانب ينبغي أن توجه إليها عنايتنا .. وهي الصورة التي لا تزال تحتاج إلى جهد يتعاون عليه ضليع في تاريخ القانون مع قدير في الفقه وتاريخه، فتكتب مادة « شريعة »، الكتابة اللائقة بها الآن، من جديد.

ذلك هو الشعور العام الذي يمتلك قارئ المادة ..، وأما ما يقف عنده من مواضع بالتمتع بغير قليل من المسائل، نسوق أهمها :

٢ — بين الحقيقة والشريعة

أول بين الفقهاء والصوفية : فقد ذكرت المادة أن الشريعة هي الحكمة الظاهرة، وأنها لا تتناول موقف الإنسان أمام الحكمة الباطنة .. وكان عرض هذه المسألة الكبرى موجزا جدا وموهما، حتى ليظن الظان أنه إنسكار للعمل الفعلي في الشريعة، مع أن النية التي هي أساس العمل في الشريعة إنما هي عمل قلبي .. ولو قد أسعف البيان في المادة لانتزع أن النية هي

شريعة

وفي الرجوع إليها غشا وكفاية ، لتصوير سعة هذا النزاع وعمقه .

...

ولا تترك القول عن الشريعة والحقيقة قبل الإشارة إلى المفارقة المبالغية ، في انتقال المادة من قول الملامية المنظر ، في وجوب تخلص الإنسان تماما من الشريعة ، إلى إجمال هذه عبارته : ... ، وبالجملة فإن الشريعة هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، وهي لب الإسلام نفسه ، وهي إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس ، لأن هذا القول عن الشريعة ليس جملة ما يقال عن الاختلاف بينها وبين الحقيقة ، ذلك الاختلاف العميق المدى ، على نحو ما بيناه ، وأشارت المادة نفسها إلى طرف منه تحت عنوان الملامية المنطوية ١١

هذا وليست الشريعة الفقهية العملية هي العنصر المميز للتفكير الإسلامي ، ذلك التفكير الذي كانت له جولانه الفلسفية العامة ، وله ميدانه الخلفي النظري والسلوكي ، وله ... وله ... من المبادئ ما لا يفهم معه هذا القول بأن الشريعة هي العنصر المميز لهذا التفكير ١١ وكيف والصوفية ، وهم من هم في الحياة الإسلامية ، يحملون على التفكير الفقهي هذه الحملة القاسية ، ولا يرونه كافيا لنجاة المسلم ، بل هو عندما صار منصرف عن الله ١١ ثم كيف يقال هنا ، بعد الذي سمعنا من قول الصوفية ، مهما يكن شأنهم : إن الشريعة ، هي لب الإسلام نفسه ١١ ثم أضف إلى هذه العبارات الملقاة على حواشيها دون بيان ، ومع المخالفة لما قبلها ، قول المادة : وهي - الشريعة - إلى جانب ذلك نوع خاص من القانون المقدس ، ١١ فهذا التقديس اللاهوتي للشريعة ليس ما عرته البيئة

الصوفية هي : ما يصحب الفعل من باعث نفسي ، ومقصد خلق ... وأما التية عند الفقهاء ... فهي ما يسبق الفعل من عقد العزم على أدائه ... وبهذا يتضح أن الشريعة محكمة ظاهرة ، وأن المحكمة الباطنة هي محكمة الصوفية .

وكان الخبير أن يكمل البيان في المسادة ، بما يناسب أهمية هذا النزاع بين الصوفية والفقهاء . وأن أثره قد امتد إلى الحياة الإسلامية السياسية والاجتماعية ، والعملية ، ومس العقائد ، في شهادة الوحدةانية نفسها ، وفي الرسول ، والأنبياء ، عليهم السلام ، وفي الملائكة ، وتناول الثواب والعقاب والجنة والنار ، كما مس التشريع من حيث طريقة الفهم لمصادره العليا ، من قرآن وحديث ، وقياس ، وإجماع ، وعبادات ، وأحكام ، كما عرض للسلوك الخلق والحكم عليه ... وامتد إلى مسألة المعرفة العامة نفسها ، فكان من بعض مظاهر ذلك النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، تلك القضية التي وردت جملة قاصرة في المادة ، وهي : كفاية الفقه لإنقاذ المسلم ، وعدم كفايته ... وقد كان هذا النزاع الكبير بين الفقهاء والصوفية ، وأخذ الأولين بالشريعة ، وأخذ الآخرين بالحقيقة ، موضعا أقول أوفى من ذلك وأكمل ، ليسكن فهم ما أورد من كلام الملامية ، عن أن الشريعة تعد أخذيرا نافلا ، بل شيئا شكليا ضارا ، يجب على الإنسان أن يتخلص منه تماما .

ولانجد الفرصة هنا لتفصيل شيء من ذلك ... ولعل من خير المراجع العربية في هذا الموضوع رسالة عن هذا النزاع لولدنا الفاضل الدكتور عبد المحسن الحسيني ، كتبها لتبيل درجه الماجستير من كليته الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٤١

شريعة

وتنوع الإجماع ١١ كما أن المتفقين على تصور انعقاد الإجماع ، قد اختلفوا في إمكان معرفته والاطلاع عليه ؛ ومنهم من نفي إمكان هذه المعرفة ، وذلك الاطلاع على الإجماع ؛ ومن الثائنين لهذا الإمام أحمد بن حنبل ، في إحدى الروايتين عنه ، ولهذا نقل عنه أنه قال : « من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب » - الأمدى - الإحكام ١ : ٢٨٤ ، ط المعارف سنة ١٩١٤ - ويقول في تلمه عبارته هذه : « لعل الناس قد اختلفوا . . . ما يدريه ، ولم يثبته إليه ، فليقل لا نعلم الناس اختلفوا - ابن حزم في كتابه الإحكام - أيضا - ج ٤ : ١٨٨ ط الخانجي - ، وفوق ذلك أن من المسلمين من نفي أن الإجماع حجة شرعية ، يجب العمل بها على كل مسلم ، كالشيعة والخوارج والنظام ؛ ولئن نص كاتب المادة على أن ذلك لا يجوز لمسلم من أهل السنة ، فإن وجود هذا القول في الميدان الإسلامي بين كثرة كاشية لا يجعل من السهل نفي جواز أن يتصل السني من حكم الإجماع ، ولا سيما أهل العصر الحديث ، وفيهم الداعون إلى التقريب بين المذاهب ، المؤثرون للوحدة . . .

على أن لقائلين بحجية الإجماع أنفسهم ، ودون فيختلفون في أنه إجماع من ؟ فيجعل نارة إجماع أهل المدينة ، ونارة إجماع أهل البيت ، بل يصل الأمر إلى القول بإجماع أهل الكوفة - لإحكام ابن حزم ٤ : ٢١٨ - ، ويتساءلون عن المجموعين من هم ؟ فقبل هم الصحابة لا غير . . . ومضى يكون الإجماع ؟ . . . وكيف ؟ قليل . . . وقيل . . . عما لا نستقصيه منه شيئا هنا ، ولا نرجع قولنا ، وأسكتنا نعرض هذا كله في إشارات فقط ، ليتبين أنه ليس من السهل أبداً ، نزع كل هذا الذي قيل عن الإجماع :

الإسلامية كثيراً ، ولا ادعاء الفقهاء أنفسهم ، لأنهم حدثوا عن الخطأ في الاجتهاد ؛ وحدثوا الاختلاف الشديد بين رجالهم ؛ وهو ما لا يفهم معه شيء من هذه القدسية للشريعة التي هي أحكام عملية ١١ وكيف توصف بشيء من القدسية بعد الذي قيل من حديث الصوابة عنها ١١ لا وجه لهذا يبدو للعقل إلا أن تكون هذه العبارات تمهيداً لما أسرفت فيه المادة بعد ذلك من تقرير أن الشريعة الإسلامية تعبدية تستلزم على المدارك البشرية ١١ ولا تعال ١١ ولا تعرف لها مبادئ ١١ الخ ما سنقف عنده قريباً .

٣ - الإجماع قديماً . . . وحديثاً

ورد في المادة ما عبارته : وعند المتأخرين صارت المعرفة بالشريعة ، تعتمد على تمحور قاطع من المذاهب الفقهية ، التي اشتتمل على أدق وأضر المسائل التفصيلية ، والتي كان مرجعها الأنهر إلى الإجماع ، وهو الحجة التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وكان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع ، ولكن المهدي محمد ابن أحمد فعل ذلك ويفعله أصحاب التجديد ، .

وهي عبارة تجعل للإجماع الأهمية الفريدة والكبرى قديماً ، وتشعر أن حمل مهدي السودان والمجددين المتأخرين هو وحده الذي لم يجعل للإجماع هذه الأهمية ١١ ولكن الحقيقة غير ذلك ؛ لأن الإجماع منذ القدم تثار حوله أبحاث مختلفة ، لا تجعل له هذه الأهمية المبالغة المسرفة في عبارة المادة ؛ ونجد هذه الأبحاث في كتب الأصوليين جميعاً ؛ فمن القوم من يتحدث عن نفي تصور

شريعة

على الشريعة ، قد تم على كتب ١١ ؛ أو أن إجماع أهل كل مذهب — إن صح الإجماع على الكتب — يكون هو الإجماع الإصطلاحي الفقهي ١١ هذا كلام كذلك قد ألقى على عرائنه ؛ ولم ينظر بتحرير ولا دقة .. ١١

٤ — الشريعة والتعليل والمنطق

جاء في المادة ما عباره : « وشرح الله لا يمكن إدراك أسرارها بالعقل ، فهو مبتدى ، أى أن الإنسان يجب عليه أن يقبله ، مع تناقضه ، وأحكامه التي لا يدركها العقل ، من غير نقد ، وأن يعد ذلك حكمة لا يمكن إدراك كنهها ، ولا يجوز الإنسان أن يبحث في الذرع عن علل ، بحسب مفهومنا ، ولا عن مبادئ : ذلك أن منشأ الشريعة هو إرادة الله التي لا تقيد بها مبادئ ... والشريعة الإسلامية ... بدت في نظر أتباعها دائماً شيئاً يعول على الحكمة الإنسانية ؛ وهذا حق من حيث إن المنطق الإنساني ، أو التقعيد قليل النصب فيها ولهذا السبب نفسه لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، ولا هي كذلك من حيث مادتها ، .

ويوشك من له صلة ما بالميدان الفقهي أن يضرب بمثل هذا الكلام عرض الحائط ، ولا يقف لمناقشته ، بل يعد الوقت الذي يصرفه في مناقشته مثل تلك الأقوال ضائعاً هدراً ، مع الدهشة من أن يجري بهذا قلم يتعاطى دراسة الفقه الإسلامي ، ويحاضر في ذلك ، ويكتب ، بل إن كتبه في هذا الفقه تدرس في بعض البلاد الإسلامية كالمهند مثلاً . . لكننا مع هذه الدهشة نقدر وقوع الفتنة بمثل هذه الأقوال ونقف

أنه هو المرجع الأخير للمذاهب الفقهية ، وهو الحجة الكبرى ، التي لا يعرض فيها الخطأ ؛ وأنه كان لا يجوز لمسلم من أهل السنة أن يتصل من حكم الإجماع ؛ وأن هذا النظر في الإجماع وقوته عمل حديث ، ينسب إلى مهدي السودان ، وإلى المجددين المحدثين ١١ فهو ما لا يقال بعد ما أشرنا إليه من قديم القول في الإجماع وقوته ١١

وبما يتصل بعدم تحرير العبارة بدقة في المادة ، ما ورد فيها من « أن كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ، والتي تعد المقياس المقبول عند السكاكة (بسبب الإجماع عليها) هي في الواقع كتب الشريعة عند المسلم السن ، ١١ فإن القول بالإجماع على كتب فقهية ، غريب من الوجهتين النظرية والعملية ، فأما من الوجهة النظرية فإن الإجماع ، هو : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة ، في عصر من العصور على حكم شرعي .. فلا يفهم كيف يكون على الكتب ١١ وعلى الكتب المتأخرة ، حيث لا اجتihad ولا مجتهدين ١١

ومن الوجهة العملية كيف وقع الإجماع من أهل السنة على كتب الفقه ، وخاصة التي ترجع إلى عصر متأخر ١١ فإن هؤلاء السنيين ، وخاصة في العصر المتأخر ، كانوا يختارون المذاهب ، طبعاً ، وكان الخلاف يشتد بينهم إلى حد القتال ، والتأثير على السياسة ، ومع هذا ما لا بد أن يكون معه ، من المساس بدين المخالف وهباته ، فكيف أمكن أن كتب الفقه هي التي تعد المقياس المقبول عند السكاكة (بسبب الإجماع عليها) ١١ وهل : إذا كانت لكل من المذاهب كتب لها هذه القيمة في العصر المتأخر ، يقال : إن الإجماع الاصطلاحي الذي لا يتبادر سواء ، عند الكلام

شريعة

التناقض استنتاجا ، بل ومستبعد التناقض في السياق الواحد فترى مع الأسطر الغنيمة العبارة في إنكار حق الإنسان في البحث لإدراك الأسرار ، التي لا يمكن إدراك كنهها . . مع هذه الأسطر تراء ما عبارته : « فإنه يشار في كثير من الأحيان إلى الحكمة من شرع الله ، فكيف يشار إلى الحكمة من الشرع في كثير من الأحيان ، مع كون هذه الحكمة على ما وصفها به ، من عدم إمكان إدراك الأسرار ، وعدم إمكان إدراك الكنه ، وكونها تعبدا يجب أن يقبل مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ١١

نعم إن الكاتب يقول عقب هذا : « ولكن المرء يجب عليه دائما أن يحرز من المغالاة في قيمة هذه الاعتبارات النظرية ، فلا يدفع هذا الاستدراك تناقضا ، لأن المسألة : أن البحث عن هذه الاعتبارات النظرية قد كان ، وكان كثيرا ، فكيف كان ذلك ، والشريعة أو أحكامها تعبدية لا يجوز للإنسان أن يبحث فيها ١١ أعالف أصحاب الشريعة فبحشوا ، وعصروا كثيرا ١٢ أم أن أمر الشريعة على غير ما وصف الكاتب ، ولذلك اشتغل أصحابها كثيرا بالبحث عن الحكمة من الشرع ١١ وكانت حكمة التشريع أخيرا مادة مستقلة تدرس في البيئية الدينية ، وتؤلف فيها الكتب المفردة ؛ وتتناثر في كتب الفقه تلك الحكم ، في كل مناسبة ؟ وهذا كل باب من الأبواب ١١

ولل هذا التناقض المضطرب نجد أيضا :

التمهاقبت : الذي يكشف في سهولة فساد العبارات ، واختلال المساني ، ونقصها بأيسر المشهورات المقررة من أمر الشريعة ؛ وذلك أنه

في هدوء وتسامح واسع ، لننظر ما في هذه الأحكام على الشريعة من دخل ، واضطراب ، وبعد من الواقع ، فترى فيها أول ما ترى :

التناقض : فإن الذي يقول ما سمعنا هو الذي يقول بعد ذلك في المسألة ما نصه : « ولكنها بعد ذلك أخضعت - أي العناصر الكثيرة المختلفة من المصادر المادية للشريعة - لذلك التقييم الديني ، الذي يشمل كل شيء ، وأنتج من جانبه أيضا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية البالغة أعلى درجة في الأصالة : ومن طريق هذه النزعة الشاملة في بيان الأوامر والنواهي صار مضمون الشريعة ، على تنوعه ، وحدة متماسكة غير قابلة للاختلال ، ١١ .

فإذا كان شرع الله لا يمكن إدراكه ، ويجب حل الإنسان أن يقبله مع تناقضه وأحكامه التي لا يدركها العقل من غير نقد ، وإذا كان لا يجوز للإنسان البحث في الشرع عن علل ومبادئ ، وإذا كان المطلق الإنساني والتعبد قليل النصيب في الشريعة ، فكيف ، مع ذلك كله ، أخضعت العناصر الكثيرة ، المختلفة جدا في أصلها ، للتقييم الديني ، وشمل ذلك التقييم الديني كل شيء ١١ وكيف أنتج هذا عددا كبيرا من المبتكرات الفقهية ، وكيف يكون هذا الابتكاريا لا يمكن إدراكه ١١ بل كيف كانت هذه المبتكرات بالغة أعلى درجة في الأصالة ١١ وكيف صار مضمون هذه الشريعة التالية للحظ من المطلق ، وحدة متماسكة غير قابلة للاختلال ١١١ إنه شيء من التناقض لا ننتعه بشئ ١١

وأكثر من هذا أنك لا تحتاج إلى استنتاج هذا

شريعة

لا يجوز للإنسان البحث عن عللها... بل أى نهافت فى هذا الكلام يتجسم إذا ما ذكرنا قول الظاهرية بحرمة التقليد، ووجوب الاجتهاد على كل أحد، فى أى مستوى من المعرفة، فالعلمى والعالم يحرم التقليد عليهم سواء، وعلى كل أحد حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد، ومن قد فى جميع قول أى حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعى، أو جميع قول أحمد، فقد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها، وانبغ غير سبيل المؤمنين - ابن حزم النيزك ص ٥٤، ٥٥، ط الأنوار - فكيف يكون فى رجال هذه الشريعة من فكر مثل هذا التفكير، واشتد مثل هذه الشدة فى وجوب البحث فى الشريعة على كل أحد، ثم يقول الكاتب: «إنه لا يجوز للإنسان البحث عن عللها... الخ ما فى مادة شريعة ١١ ولو تركنا هذا التعميم المتشدد فى وجوب الاجتهاد فقد بقى رأى الجمع المعتدل، فى أن الاجتهاد فرض كفاية، وأن الاعتبار بأمره به، وهو بشهرته وشيوعه قول يكشف ثنات ما فى المادة...

ولا ينفى أمر الكتاب عند هذا التناقض، وذلك الثنات، لى يبدى مهمما أيضاً:

التجاهل: أو هو شئ آخر من مادة - ج هـ - كرهت أن أقوله جهره، حملاً بأدب القرآن: «ادفع بالتي هى أحسن أسية»،... هل أن فى التعبير بالتجاهل نظراً إلى الاعتبار النفسى الذى يسوق الكاتب إلى أن يفعل بالحقائق المنورة هذه الأفاعيل المشروعة للشائع المشتهر، الخفية للحقائق... ويبدو ذلك الصنيع شئاً - إذ يقول: «لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل ومبادئ... والمنطق الإنسانى...»

حين تقول المادة، لا يجوز للإنسان أن يبحث فى الشرع عن علل، يقرأ المسلمون فى كتبهم قوله: «فاعتبروا يا أولى الأبصار، فيفهمون أن هذا الأمر بالاجتهاد أمر بالبحث فى الشريعة عن علل؛ ويثبتون به القياس، الذى هو «حل» فرع هل أصل لعلة مشتركة بينهما... بل إنهم يقررون أن هذا البحث عن العلل، والوصول إلى شئ من أحكام الشريعة، فرض كفاية على المجتمع الإسلامى، ليجب أن يقوم فى أفراد من يمارس هذا البحث، إذ أن الاجتهاد - وهو بذل الجهد واستنفاد الطاقة فى طلب الظن بشئ من أحكام الشريعة إلى أن يحسوا من أنفسهم بالعجز عن المزيد من هذا الجهد... هذا الاجتهاد فرض على الكفاية بحيث إذا اتفق الكل على تركه لحتمهم الإثم - الأمدى - الإحكام فى أصول الأحكام - ج ٤:

٣١٤، ٢١٨ -

وهم يعضون فى ناصيل هذا الوجوب الكفائى، فيبحثون فى عدم جواز خلو أى عصر من عصر حياتهم عن مجتهد، يبدل هذا الجهد فى الظن بشئ من أحكام الشريعة، يدرك به علة أصل فيثبت حكم الفرع، وينتهى إلى حكم فى حادثة... ويقول الجمع منهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد، ويشددون التفكير هل من يقول بجواز ذلك الخلو حتى يقول قائلهم: إنه قول يقضى الإنسان منه عجباً - صدق حسن: حصول المأمول من علم الأصول - نلاحظ إرشاد النحول لشوكانى - ص ١٥٦، ط التقدم.

فإذا كان أصحاب الشريعة يتعضون عجباً من القول بخلو الزمن عن مجتهد يؤدى الفرض الكفائى من المجتمع الإسلامى، فأى نهافت هذا الذى نجد فى قول قائل من تلك الشريعة: إنه

شريعة

والتعقيد قليل الحظ - في الشريعة الإسلامية .
ويتجاهل أن القياس أصل من أصول هذه الشريعة
كالقرآن والسنة ، وأن جبهة المسلمين قد مارسوا
هذا القياس ممارسة مسرفة ؛ وحتى نقاة القياس ،
وهم الظاهرية ، لم يلبثوا أن اعترفوا بصور من
القياس ، عدوها من دلالة النص على ما هو
معروف . وقد سمعت قريبا قول هؤلاء الظاهرية
بوجوب الاجتهاد وجوباً عاماً على كل أحد ،
ولا معدى لمجتهد عن البحث في علل الأحكام بأى
طريق ، من قياس أو غيره . .

وما هذا القياس الذي هو أحد أصول
الشريعة ، ومصدر من مصادر أحكامها ؟ إنه
ليس إلا عملاً كبيراً في تحليل الأحكام ١١ وإثباتها .
ليس إلا عملاً منطقياً أصيلاً . وكل أولئك ليس
إلا سبيلاً إلى التعميد ، وتقرير المبادئ في الشريعة
المقيسة المملة ، المبحوث فيها عن أغراض الشارع
ومراميه ، حتى تلزم المحافظة عليها ١١

فالقياس هو حل مجهول على معلوم له صلة
مشتركة بينهما ، وليس هو إلا عملاً منطقياً أصيلاً ،
صرفاً بإجمات الأصوليين الواسعة ، بل الضعيفة
في . مسائل العلة ، من صميم المنطق ، بل هم قد
حلّقوا فيها إلى آفاق من المنطق الحديث ، منطق
المادة ، لا المنطق القديم منطق الصورة فقط ، فإنهم
بعد ما زاروا منطق الصورة مزاولة متوسمة ،
وجرت كتب الفقه عندهم في تناو لها على نظام هذا
المنطق في أشكال القياس ، حتى ما يستطيع الاستفادة
منها إلا من يعرف هذا المنطق معرفة تؤهله لفهم
أسلوبهم في التأليف ، وما يشيرون إليه من قضايا
القياس في أحربه وأشكاله . الخ . وما يتجوز وما
يحدّثون . . بعد ما شربوا من ذلك وارتبوا ، قد
شارفوا في البحث عن العلة ، صوراً من الفرض العلمي ،

كيف يكون ؟ وكيف تفحص الفروض المختلفة ؟
حتى يتهيأ منها الأصح ؛ وهو ما يعرفه كل ذي
صله بأصول الفقه ، ولا تملك الفرصة للإشارة هنا
إلى شيء منه ، إلا أن يكون ذكراً لبعض اصطلاحهم
في ذلك الذي يسمونه « السبر والتقسيم » ،
ويقسمون منه - كما قلت - مثلاً من المنطق
الحديث ، منطق المادة والموضوع .

والذي يعرف هذا الصنيع في التحليل
والمنطقية في الشريعة ، يعرف كذلك أنهم قد
وصلوا من ذلك كله إلى مبادئ وأصول كبرى
استلما عواها أن يصنفوا وصفاً منضبطاً مقاصد
هذه الشريعة ، في مثل المشهور الشائع من قولهم :
إن الشارع راعى في أحكامه الضروريات الخمسة ،
وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ،
والمال ، والعقل ، وأضاف إلى ذلك ما يصاحبها ،
ثم ما يكملها ، وراعى الشارع الحاجيات ،
والتكاليات ، حين لا نهود على أصل الضروريات
بالإبطال ... الخ - الخفرضي . . أصول الفقه ،
ص ٣٦٥ ، ط الخابزى - وهم يبينون ذلك بيانا
مفصلاً شالياً .

والذين لا يستطيعون القياس إلا بمسلة
في الأصل توجد في الفرع المحمول عليه ،
لا يمكنهم أن يقوموا بشيء من هذا إلا بتحليل
كامل أصيل ، يعرف الأوصاف المناسبة التي
اعتبرها الشارع ، والأوصاف التي لم يعتبرها ،
ويحدث مع القياس عن الاستحسان ، والمصالح
المرسلة ، بما لا يمكن القول فيه إلا على أساس
من التبع المعلن ، المبين ، لما اعتبره الشارع
ليكون علة تمكن من القياس ، وإثبات الحكم
المخصوص لما توافرت فيه هذه العلة ؛ ولم يرد
حكم فيه . .

شريعة

قديمة وبدوية ؛ قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية ؛ وقانون الملكية في واحة المدينة، والقانون العرفي الذي كان سائدا في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إلهي إلى حد ما ؛ وقانون هندي (قد احتفظ بها الإسلام وأخذ بها من غير تخرج ...)

وقد وددت في مطلع هذا التعليق أن تكون مادة شريعة ، قد كتبت من أثنى واسع ، وعلى أساس حقيق ، فتمت بالانجاءات الحديثة ، في الدراسات القانونية ، من التاريخ ، والمقارنة ، فكانت بذلك تبين لنا مكان الشريعة الإسلامية بين شرائع العالم الأخرى ، كشرعية سولون ، وشرعية حمورابي ، وشرعية جوستنيان وشرعية مانو ، وما قبلها وما بعدها من الشرائع ، وتبين لنا المبادئ القانونية ، والأصول التشريعية في هذه الشرائع بالمقارنة المقابلة . ولكن كاتب المسادة لم يجه هذا الاتجاه القيم ولا حواء بما يرجى أن يسير ثقافة العصر... وفي غير إنفاق ألم بما سماه المصادر المادية للشريعة الإسلامية ، وهو تعبير جري ، وغير دقيق معاً ، فإن الأشياء التي ذكرها ، في أغلب الأمر ، ضروب من العرف العمل ، ومنها ما عرفة المسلمون بعد ما تلقوا المصادر الموحدة للشريعة الإسلامية ، من القرآن والسنة ، وإجماع الصحابة ، والاجتهاد بالرأى ، في صدد تدرجت حتى صارت قياساً ناضجاً وما ذلك الذي عرفوه بعد إلا ما يسميه هو نفسه ، والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة ، وهو قانون روماني إلهي إلى حد ما ، وقانون هندي .

هذا القياس أحد أصول الشريعة — واعتماد كل الاعتماد على التعليل ؛ وإجرائهم المترسمة في مصالح الدولة ... ومنطقية تلك الأعمال كلها ، ومشاركة تلك المنطقية لآفاق المنطق الحديث .. كل هذا بما لا أفرض معه في سهولة أن الفقيه الأوربي ، كاتب مادة شريعة يجهلها ، وليس أماننا إلا فرض تجاهله له .. الحاجة في النفس .. وليس مع مثل هذا سلامة بحث ، ولا صحة نتائج !!

ومن هذا التجنى المتجاهل للحقيقة قول المادة : « لا تعد الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ولا هي كذلك من حيث مادتها ، مرتباً لهذا القول على ما توافقت من حكم بعدم جواز البحث عن الملل ، وقول بأن الشريعة أمر تعبدى ... وإذ أنار هذا كله بما رأينا فلم يبق سنده لمدع الشريعة قانوناً بالمعنى الحديث ، وهو نفسه سيحدث عن المجلة المدلية ، كيف كانت مسيافة شككية ، وموضوعية للشريعة الإسلامية في وضع قانوني ، وصورة قانونية ؛ وما كان في مصر من مثل هذا العمل ، في صنيع قدري باشا المعروف ، ما بدت به الشريعة قانوناً موضوعياً في مادته ، وله صورة القانون في مواده .. إنها لجرأة يهد لها هذا التناقض واتفاقات ، والتجاهل ...

٥ - المصادر المادية للشريعة

وروي في المادة ما نمه : « أما فيما يتعلق بالمصادر المادية للشريعة الإسلامية فإن عناصر كثيرة مختلفة جداً ، في أصلها (من آراء عربية

شريعة

من الكتاب... فليفرخ روح القوم لما نأقيل من ذلك ما تقره نواويس الاجتماع ، وسن الحياة الختمية ، وأما ما زاد من ذلك فلا وجه له ولا أصل ..

ولعل في المسألة نفسها ، ما يقرر هذا المبنى العام إذ تقول ما عياريته .. : نعم ووعيت بطبيعة الحال أوامر القرآن ، والقواعد الأخرى التي وضعها النبي عليه السلام ، لكن المسلمين أخذوا في الوقت نفسه دون تحرج بالقوانين التي وجدوها أمامهم في البلاد الجديدة التي فتحوها ، ما دام لم يكن عليها اعتراض ديني ، .

فإنه ما دامت تراعى بطبيعة الحال أوامر القرآن التي هي مصدر الشريعة الأول ، وما دامت تراعى القواعد التي وضعها الرسول عليه السلام ، وهي السنة ، أي المصدر الثاني من مصادر الشريعة ، وما دام العرف القانوني الموجود في البلاد المفتوحة ليس عليه اعتراض ديني ، فذلك هو التفاعل الطبيعي بين الطائفتين وبين سكان البلاد ، وبين الشريعة التي حملوها والعرف القانوني الذي وجدوه ، وهو ما تقتضيه المرونة الحرة والناتج الاجتماعي ؛ ولا بأس به ، ولا غشوان على حقيقة ، وعلى هذا التفسير الذي تقره المادة نفسها لا تكون تلك الأشياء التي تؤخذ في ظل النرجية التشريعية الدين هي التي تسمى مصادر الشريعة .

...

وبقيت في المادة مواضع للملاحظة يستطیع القارئ إدراك ما فيها ؛ ولا ضرورة للوقوف المغاول عندها ؟

أبو الهول

فن البين أن المسلمين منذ ظهرت دعوة الإسلام ، طوال عهد الرسول — من — وقبل أن تبدأ حركة الفتح ، كانوا يبتكون إلى شرعة إسلامية ، جعل القرآن يعطى الأصول العامة فيها ، وبعض التفصيل ؛ وأخذ قول الرسول وقوله وتقريره يبين ما في القرآن من ذلك ؛ ومضى المسلمون بعد ذلك يلتمسون حلول لمشكلاتهم القانونية ، أول ما يلتمسونها في هذه الأصول . وعلى أساس من توجيهها ، يجهدون أو ينتهون إلى اتفاق إجماعي ، وتلك هي التي تسمى بدقة مصادر مادية للشريعة الإسلامية . أما الأمور العملية التي كانت في بيئتهم الأولى بالجزيرة ، أو في بيئاتهم الجديدة بعد الفتح ، فبلغ الأمر فيها أنها كما تقول المادة نفسها : عرف على أو قانون عرفي — وكل ما لهذا العرف من أثر أن يعتبر ويقدر وجوده ، عند تطبيق الأحكام ، وبذلك لا يكون العرف العملي أو القانون العرفي مصدراً للشريعة التي عرفت مصادرهما من صاحب الرسالة الدينية ؛ واجتهدت في اتباعه . وأخذ ما آتاه ، والانتباه عما أتاه عنه . ومن أجل ذلك قلت إن تسمية هذه مصادر مادية للشريعة تعبير جري . وغير دقيق بما .. وقد جاء مبتسراً لم يمهله دراسة تاريخية ، ولم تثبته دراسة مقارنة . . ونحن على كل حال لا نجرح من أن يكون العرف العمل في البلاد المفتوحة — رومانيا كان أو منديا أو ما يكون — قد روعي في التشريع ، لأننا نقبل أكثر من هذا حين نعد شرعاً من قبلنا شرع لنا .. الخ . ونحن نقرر أن الإسلام قد أبى فعلاً ، من أعمال العرب وعاداتهم في الحج مثلاً ، لأن ذلك كان يتلاءم مع الوضع العمل والنظري للإسلام .. وهو تقريره الوحدة الدينية الإنسانية ، وتصدية لما بين يديه

الطلاق

طفيلي — طلاق

عقّالها وطلق المرأة ، والطلاق الناقّة التي حل
عقّالها والمرأة التي طلقها زوجها (انظر
Arab. Eng. Lexicon : Lane ، مادة
طلق) .

١ - وكان الحق في حل عقدة الزواج
للرجل وحده عند العرب الجاهليين . فقبل
محمد عليه الصلاة والسلام بزمان طويل كان
هذا الطلاق جارياً بين العرب ، وكان يترتب
عليه مباشرة أن يترك الرجل تركاً نهائياً كل
الحقوق التي له على زوجته بحكم الزواج
(انظر De Moham- : Th. W. Juynboll)
medaansche bruidsgave (وهي رسالة
قدمت لجامعة ليدن) ص ٤٢ - ٦٤ ، والمؤلف
يصحح الرأي الذي ذهب إليه سميث Robertson
في كتابه Kinship and marriage in
early Arabia الطبعة الثانية ، ص ١١٢
وما بعدها ، وقلهاوردن J. Wellhausen
بحسب Die Ehe bei den Arabern (في
Nachrichten v. d. Königl. Ges. d. Wiss.
كوتسكن ١٨٩٣) ص ٤٥٢ وما بعدها) .

٢ - والقرآن يضع للطلاق قواعد
مفصلة إلى حد كبير . ويتبين من كلامها
واحاطتها ، وخصوصاً من كثرة الحض على
مراعاتها بدقة ، أن محمداً (ﷺ) كان في
هذا الباب يأتي بقواعد جديدة لم يعرفها قط
معاصروه من قبل . وقد استبشع محمد (ﷺ)
بصفة خاصة ما يظهر أنه كان شائماً في بيئته
من استغلال كل من الولي والزوجة للمرأة

« طلاق » : بينونة المرأة عن زوجها
بتطبيقه إياها ، وصيغة التطليق بقول الزوج
لزوجته : أنت طالق . والفكرة التي هي
الأساس في فعل طَلَّقَ هي فك القيد والإرسال
(مثل إطلاق الناقّة من العقال) ومنه أخذ
تطليق الرجل زوجته (فهي من هذا الوجه
قد طلقت) . وطلق أي أرسل (الناقّة) من

طلاق

يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم ، . (ويعطى الرجل في هذه الآية الحق في إرجاع زوجته في مدة العدة حتى رغم إرادتها) .

لكن هذا الحق الذي أعطى للرجل هنا لم يلبث أن أمسى استعماله، فكان الرجل يعيدها إلى عصمته قبيل نهاية العدة ، ثم لا يلبث أن يطلقها بحيث كانت تظل دائماً في حالة انتظار انتهاء العدة ، وكان يقصد الرجل من ذلك إلى أن يضطرها إلى افتداء نفسها ببرد المهر إليه أو بدفع فدية أخرى ، ولذلك نزلت الآية ٢٢٨ ، الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ، (وفي أحد التفاسير للآية أن الخلع ، وهو اقتداء المرأة نفسها بمال تدفعه لزوجها لكي يطلقها ، جائز — خلافاً للابن القيم الذي تقدم تحريره) ، فقد نصت الآية ٢٢٩ : فإن طلقها فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ، وتلك حدود الله

من الناحية المالية ولا سيما في أمر الطلاق . ويظهر أن أول قاعدة تنظم الطلاق في الإسلام كانت هي تحريم اتخاذه وسيلة لا يتزاح المال من المرأة (سورة النساء الآية ١٩ : وعن السنوات من ٣ - ٥ للهجرة من حيث الترتيب التاريخي في جملة ، وهو الذي ذكر هنا أكثر تفصيلاً ، انظر Nöldeke : *Geschichte des Korans* : Schwally) ؛ والآية ١٨ السابقة للآية ١٩ من هذه السورة وجهة ضد الاعتداء على حقوق النساء من جانب أقارب المتوفى ومن جانب الولي : ونص الآية ١٩ : وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أن تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ، وجاء في الآية ٢٠ : وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً ، ويدرك النبي هنا بأن الطلاق على هذا النحو شرعي .

والآيات التالية التي نتناول الطلاق تستحدث شيئاً جديداً هاما جاء به الرسول (ﷺ) وهو مدة العدة التي يقصد بها من جهة قطع الشك فيما يتعلق بأبوة المولود من زوجة مطلقه ، ومن جهة أخرى إعطاء الفرصة للزوج الرجوع في طلاق تسرع فيه . فقد ورد في سورة البقرة الآية ٢٢٧ : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (وهذا المصطلح الذي فسر تفسيرات مختلفة يدل على أية حال . على ظاهرة تتعلق بالحيض) ولا يحل لمن أن

طلاق

للهمزة : • يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن (يظهر أن معنى هذا التعبير العربي ، وهو غير واضح كل الوضوح ، أن الطلاق يجب أن يكون بحيث يمكن حساب مدة العدة بسهولة ، أى ليس فى أثناء الحيض) وأحصوا العدة ، واتقوا الله ربكم ، لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة (أى إذا ارتكبن الزنا) وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً (١) (أى فى مسلك الرجل إزاء المرأة بحيث يراجعها) فإذا بلغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله ، ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، ومن يتق الله يجعل له مخرجاً (٢) ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه . إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شيء قدراً (٣) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمر الله) واللاتى يشن من الحيض من نساءكم إن ارتبتم (نتيجة للشك حول مدة العدة) فعدهن ثلاثة أشهر واللاتى لم يحضن ، وأولات الاحمال أجلمن أن يضعن حملهن ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً (٤) ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً (٥) (وهنا حض آخر على اتباع ما أمره الله) أسكنوهن من حيث سكنتم من

بينهما قوم يعلمون ، (ويحوز أن يكون الشطر الأخير من الآية نزل بمناسبة حالة عرضت فعلاً ، إذ وقع أن امرأة طلقت للمرة الثالثة وتزوجت غيره أرادت أن ترجع إلى زوجها الأول) . وفى الآية ٢٣٠ بيان لمادعت إليه الضرورة بسبب استعمال حق إرجاع المرأة من الحيولة دون إساءة استعمال الزوج حقه فى ذلك أثناء مدة العدة : • وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكنهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكنهن ضراً لتعتدا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ، ولا تتخذوا آيات الله هزواً واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم ، (فى هذه الآية تحريم أن يراجع الرجل زوجته متظاهراً بالمصالحة ثم يمسكها لمجرد تنقيص حياتها وإكراهها على افتداء نفسها بالمال . والآية ٢٣١ التى يحوز أنها كانت قد نزلت مع الآيات السابقة تتضمن التحذير لأولياء النكاح المطلقات (١) والقواعد التى فى الآية الأولى من سورة الطلاق جاءت بعد الآية ٢٢٧ من سورة البقرة ، لأنها مبينة على ما فى هذه الآية الأخيرة ، لكنها على كل حال قبل السنة الخامسة

(١) يقصد كاتب المادة آ١ : • وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف . . . الآية .

طلاق

انظر كتاب جوينبول Juybnol ، المصدر المذكور ، ص ٧٣ .

وبالإضافة إلى هذا توجد الآية ٢٧ من سورة الأحزاب (التي ترجع إلى آخر العام الخامس للهجرة) والآية ٤ من سورة التحريم (من الفترة المدنية المتأخرة، وفيها يهدد الرسول عليه الصلاة والسلام أزواجه بالطلاق) ، والآية ٢٢٥ وما بعدها من سورة البقرة حيث يرد ذكر الطلاق مقترناً بالإيلاء (١) .

٣ - وقد تناول الحديث الطلاق بتفصيل لا يكاد يقل عما تناوله به القرآن ؛ وإلى جانب عدة أحاديث هي مجرد تكرار للأوامر المشهورة في القرآن ، بحيث لا نحتاج إلى تناولها هنا ، توجد أيضاً أحاديث تفصل في نظرية الطلاق تفصيلاً أكثر ؛ فهناك جملة منها تحاول تحديد الطلاق بقدر الإمكان وتستحق التفاتاً خاصاً : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق ؛ قيام حكيم للإصلاح والتوفيق بين الزوجين ؛ لا يصح أن تطلب الزوجة من الزوج أن يطلق زوجة أخرى لأجلها ؛ الله يعاقب الزوجة التي تطلب الطلاق من زوجها من غير سبب كاف . وهناك إجماع على تفسير الآية الأولى من سورة الطلاق بأن

وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ، وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن . . . (٦) (وتلى ذلك قواعد خاصة بال المطلقة وهي ترضع ؛ وفي هذه الآيات تفرض التزامات على الرجال لإسكان الزوجات والإنفاق عليهن أثناء مدة العدة ، وهذا هو الذي يكمل العمل على حماية المرأة من الاستغلال المالي للرجل عند الطلاق ، وهو العمل الذي بدأته الآية ١٩ من سورة النساء) ؛ والآية ٤٨ من سورة الأحزاب ترجع إلى آخر السنة الخامسة للهجرة : « يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فإلكن عليهن من عدة تعتدنها ، فمتعهن وسرحوهن سراحاً جميلاً ، والقاعدة العامة المبينة هنا جاءت أكثر تفصيلاً في الآية ٢٣٦ من سورة البقرة : « ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعهن على الموسع قمدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين ، وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بمنا تعملون بصير ، وهذه القاعدة أيضاً يظهر أن أصلها يرجع إلى حادثة وقعت فعلاً وكانت مثار تساؤل . وفيما يتعلق بالأهمية الشرعية للرجوع في الخطبة ، وهو هنا يبدو كالطلاق قبل المس ،

(١) الإيلاء هو أن يسم الرجل الذي هو أهل الطلاق الأيمس امرأته ، مطلقاً أو مؤقتاً بأربعة أشهر أو أكثر ، فالسرع حدد له أربعة أشهر ، فإن ظل مصراً على ذلك طلقت منه تلقائياً بمجرد انقضاء الأربعة أشهر عند الحنفية . وقال الشافعية : لا يقع الطلاق إلا بتطبيق الزوج أو تفريق القاضي .

طلاق

المراد هو أنه يحرم الطلاق أثناء الحيض ، فهذا الطلاق يعتبر خطأ ، لكن لا نزاع في صحته . وعلى من صدر منه أن يرجع فيه ، فإن أصر على الطلاق فإنه يجب عليه أن يطلق طبقاً لأحكام الطلاق .

وهناك مسألة لم يعرض القرآن لها وهي : مسألة الطلاق ثلاثاً متتابة ، فقد اختلفت الروايات في ذلك . وعلاوة على القول باعتبار مثل هذا الطلاق طلاقاً ثلاثاً ، فإن هناك استنكاراً شديداً له ، بل لقد ذهب البعض إلى عدم وقوعه ثلاثاً ، وإلى هذا يشير الحديث ، فقد ظل مثل هذا الطلاق حتى خلافة عمر يعد طلقة واحدة وأن عمر كان هو أول من قال في الفقه بالرأى الذي يعتبر أن هذا الطلاق ثلاث طلقات . وذلك لكي يخوف الناس من نتائج استعمال حق الطلاق .

ونذكر الأحاديث شرطاً آخر لا بد منه للإطلاق ، وهو أن يكون بحسب السنة أى بحسب أحكام القرآن وأوامر الرسول (ﷺ) ، وهو أنه لا يصح أن يقرب الرجل زوجته في طهرها الذي يطلقها فيه (١) .

وما يسمى بالتحليل ، وهو تزوج امرأة طلقت ثلاثاً ثم تطليقها على الفور ، وذلك

ولم ينظم القرآن قواعد للطلاق بين الأرقاء . والحديث يعطى للرقيق أيضاً الحق في الطلاق لكن مرتين لحسب (وهذا مشابه لتشريعات أخرى) ، وكذلك يجعل مدة

العدة للأمة قترين . وكل من دخل في الإسلام وله أكثر من أربع زوجات يجب عليه أن يطلق ما زاد على الأربع . وإذا كان متزوجاً من أختين وجب أن يطلق إحداهما .

(١) هذا هو تعبير كاتب المادة ، ويمكن القول أيضاً أن الرجل يصح أن يطلق زوجته في طهر جامعها فيه وهذا أوضح .

طلاق

وحامد، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي والزهرى؛ بل يذكر أحياناً أن هذا الرأى هو الرأى السائد الوحيد الذى لا يوجد رأى مخالف له، لكن فى تاريخ متأخر عن ذلك بعض الشئ. كان هناك من يدافع عن الرأى القائل بأن مثل هذا الطلاق يجب أن يعد صحيحاً مرة واحدة. وعلى حين يذهب رأى الغالبية، الذين يذكر بينهم عبد الله بن عباس والضحاك، إلى أن المرأة تصبح حراماً على الرجل بعد طلاق الثلاث المتتالية بحيث لا تستطيع أن تتزوجه من جديد إلا بعد أن تنكح رجلاً آخر ويتم الزواج ثم يطلقها هذا الرجل، فإن هذه النتائج - بحسب رأى يذكر عن مجاهد (ومعه آخرون) وهو يتابع الطبرى، ويرجع إلى اختلاف فى تفسير الآية ٢٢٨ وما بعدها من سورة البقرة - تصبح نافذة بعد طلاق مرتين إن لم يرجع فيه الرجل بل «يسرح المرأة». أما أنه لا بد من إتمام الزواج الثانى إتماماً فعلياً إذا أريد أن تصبح المرأة حلالاً للزوج الأول، فهو ما يطالب به الجميع قاطبة، ومنهم «ثلاثة» عبد الله بن عباس، وعبد الله بن المبارك، وعبد الله بن عمر، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن المسيب، والزهرى. ويؤكد كل من عبد الله بن مسعود، وحامد، وإبراهيم النخعي، صحة الطلاق الذى ينطق به فى حالة المزاح تأكيداً صريحاً، وهو يعتبر طلاقاً معتزلاً بصحته عند الجميع.

وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد فى الحديث أن الرسول (ﷺ)، أوقع الطلاق من فوره على نساء استعذن بالله أمامه، وروى أنه أشار بأن يطلق عبدة ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرها. ٤ - وأقدم الفقهاء (إلى بداية تكون المذاهب)، وبعضهم كانوا فى عصر تدوين الأحاديث، يتوسعون فى مبدأ الطلاق على الأسس التى تقدم ذكرها؛ وأهم الآراء التى يجب أن نذكرها فى هذا المقام هى : مبدأ طلاق السنة وشرطه الثلاثة، وقد فصل ذلك بعد. وعن ينسب إليهم هذا المبدأ : عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، والضحاك، وحامد، وإبراهيم النخعي وعكرمة، ومجاهد، ومحمد بن سيرين (ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية، وإنما أصبحت تاريخية على وجه اليقين ابتداءً من إبراهيم النخعي؛ وهذا يصدق أيضاً على ما يلى) وهو ينطبق حتى على الحالة التى تكون فيها المرأة ذات حمل؛ والحجة فى ذلك، على ما يذكر، هم : عبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وحامد، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي. والطلاق ثلاث مرات متتالية يعد معصية، لكنه صحيح من حيث هو طلاق ثلاث، عند الغالبية العظمى ممن فهم عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر،

طلاق

وهناك تأكيد إجماعي للبدا القائل بأنه في حالة الطلاق بعبارات غير صريحة يكون المعول على نية الناطق بها ، لكن هناك خلاف كثير في الرأى حول عبارات بعينها، وهل تعتبر غير صريحة أم لا ، وحول الطلاق بالإكراه أو تحت تأثير السكر : هل يعتبر صحيحاً أو غير صحيح ؟ والمسألة هنا مسألة تطبيق مبادئ ، هي ذات أهمية فيما عدا ذلك أيضاً ، أجل تطبيقها في ميدان كان له ، نظراً لأهميته ، شأن كبير في تطور هذه المبادئ . وإنكار صحة الطلاق قبل إتمام الزواج يستند إلى الحديث الذي رواه عبد الله بن عباس ، وعكرمة ، ومجاهد ، وسعيد بن المسيب وغيرهم . أما الطلاق المشروط بإتمام الزواج (إن تزوجتك فأنك طالق) فهو يعتبر صحيحاً عند عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عمر ، وإبراهيم النخعي والزهرى ، لكن ينكر ذلك آخرون . وكل طلاق قبل إتمام الزواج فهو بات لا يمكن الرجوع فيه (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٣٦ ؛ سورة الأحزاب ، الآية ٤٨) وأصحاب هذا القول هم عبد الله بن عباس ، وحمد ، وإبراهيم النخعي ، والزهرى وغيرهم (هذه القاعدة تتفق بلاشك مع روح القرآن - انظر سورة الأحزاب ، الآية ٤٨) . والآراء المختلفة الموجودة في الحديث حول حقوق المطلقة ثلاثاً في السكني والنفقة توجد هنا أيضاً : وبحسب رأى عبد الله بن عباس ، والحسن البصرى ، وعكرمة ، لاحق لها كلية ، وعند الزهرى (وهو يظهر بين أنصار الرأى الأول ، لكن الراجح أن ذكره بينهم خطأ) أنه لاحق لها إلا في السكني ، وعند عبد الله بن مسعود ، وحمد ، وإبراهيم وعمر ، أن لها الحق في السكني والنفقة . وينسب عبد الله بن عمر ، وسعيد بن المسيب ، والزهرى إلى أنه لا يجوز للريق أن يطلق إلا مرتين ، سواء كان الطلاق لامة أو حرة .

أما عند عبد الله بن مسعود ، وإبراهيم النخعي فإن العامل الحاسم في ذلك هو مركز المرأة من حيث هي أمة . فكل من كان زوجها لامة سواء كان عبداً أو حراً فليس له أن يطلق أكثر من مرتين . ولفظ الفروء الوارد في القرآن (سورة البقرة ، الآية ٢٢٧ وما بعدها) يفسر أحياناً بأنه الحيض ، وأحياناً بأنه مدة الطهر ؛ ومن أصحاب الرأى الأول عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن مسعود ، والضحاك ، وحمد ، وإبراهيم النخعي ، وعكرمة ، وعمر وفقهاء العراق . ويذكر من أصحاب الرأى الثانى عبد الله بن عمر ، والزهرى (وينسب إليه الرأى الأول خطأ) وفقهاء المدينة . وكل من على وسعيد بن المسيب يذكر بين أصحاب الرأىين الأول والثانى .

وهناك خلافات في الرأى أقل شأناً من

طلاق

التفويض للزوجة أيضا، فهي التي تطلق نفسها. والطلاق يكون بعد زواج صحيح، والطلاق المعلق بشرط إتمام الزواج (انظر ما تقدم) غير صحيح عند الشافعية والحنابلة، لكن صحيح عند الأحناف والمالكية (لكنه عند المالكية لا يعتبر صحيحا إلا إذا صيغ في عبارة عامة لا تخصيص فيها مثل أن يقول المطلق: كل امرأة أتزوجها طالق).

وطلاق المخرف والمجنون غير صحيح، وطلاق السكران كان مثار مناظرات حية في جميع المذاهب، فطلاق السكران المذنب يعتبر صحيحا عند غالبية الفقهاء. وطلاق المكره صحيح عند الحنفية وليس صحيحا عند المالكية والشافعية والحنابلة.

والعبارات المتضمنة للطلاق الدالة عليه دلالة صريحة مباشرة توقعه مهما كانت نية القائل لها عند نطقه بها. وإذا استعمل الناطق بالطلاق عبارات مسبهة غير ملتبسة فإن الحنابلة والحنفية والشافعية يشترطون النية أيضا، على أن المالكية لا يجعلون لها أهمية، أما إذا استعمل المطلق ألفاظا أو إشارات ملتبسة فإن النية هي العامل الحاسم الوحيد.

. وبين أصحاب المذاهب خلاف كبير في الرأي حول كل هذه المسائل من حيث التطبيق على حالة المطلق. وهناك خلاف كثير أيضا حول صحة الطلاق المعلق بشرط،

ذلك حول تفسير ألفاظ قرآنية مختلفة وردت في سورة البقرة الآية ٢٢٧، وسورة الطلاق، الآيات ١، ٢، ٤. وهناك إجماع على أنه يحق للزوج أن يرجع في الطلاق حتى رغم إرادة الزوجة، وهذا ما يقول به صراحة أمثال عبد الله بن عباس، والضحاك، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي، وعكرمة، ومجاهد.

هـ - وأحكام الفقه في الطلاق مبنية على ما تقدم، ويمكن إجمالها باختصار فيما يلي: للزوج الحق في تطليق زوجته حتى بدون إبداء الأسباب، لكن الطلاق بدران أسباب وجبة مكروه، بل هو عند الأحناف حرام، وأيضا يعتبر طلاق البدعة، حراما، وذلك هو الطلاق الذي لا تراعى فيه شروط طلاق السنة، (انظر ما تقدم) لكن هذا لا يؤثر بحال في صحة الطلاق.

ويشترط في الزوج لكي يصح منه الطلاق بلوغ الرشد وسلامة العقل. ولا يعتبر طلاق القاصر صحيحا إلا بحسب حديث واحد عند أحمد بن حنبل، والوصى يقوم مقام الزوج الذي لا تتوفر فيه الشروط المطلوبة شرعا.

والطلاق حق شخصي يجب أن يباشره الزوج شخصيا أو بعقده وكيل يعينه هو خاصة، بل يستطيع الزوج أن يعطي هذا

طلاق

هذا بصرف النظر عن الحالة التي تقدم (ذكرها) فالخفية والشافعية يعتبرون أن الطلاق المعلق إنما يقع عند وقوع الشرط، والمالكية ينظرون إليه بحسب طبيعة الشرط فيعتبرونه أحيانا واقعا على الفور وأحيانا لا قيمة له .
ومدة العدة تبتدىء بعد الطلاق مباشرة، إلا إذا كان الطلاق قبل إتمام الزواج فهذا الطلاق بائن، وفي هذه الحالة لا تحتاج المرأة إلى عدة، وليس لها إلا المطالبة بنصف المهر إن كان قد فرض وحدد مقداره (وإذا كان قد دفع وجب عليها أن ترد نصفه) ولها الحق في هدية الزواج، وهي التي يقال لها المتعة بحسب تقدير الرجل (انظر سورة البقرة، الآية ٢٣٦) .
ولا بد من التفرقة بين الطلاق الرجعي والطلاق البائن . ففي الحالة الأولى يعتبر الزواج شرعا قائما بكل نتائجه، وللرأة على الزوج الحق في السكنى والنفقة طول مدة العدة، وللزوج من جهة أخرى الحق في الرجوع في الطلاق طول مدة العدة، فإذا ترك هذه المدة تضى من غير أن يستعمل هذا الحق انحل الزواج نهائيا بانتهاء المدة، فإن لم يكن المهر قد دفع وجب دفعه، إلا إذا كان قد اتفق على دفعه في تاريخ بعد ذلك . فإذا حدث صلح بين الطرفين، وأرادا أن يتراجعا فلا بد لهما من عقد جديد ومهر جديد .
أما فيما يتعلق بالطلاق البائن فإن

الزواج ينحل به على الفور انحلالا نهائيا (مع استثناء واحد وهو أن الطلاق البائن الصادر عن الرجل في مرض يموت فيه لا يحرم الزوجة من حقوق الميراث، وهذا هو رأى الأحناف والحنابلة مع اختلاف في التفاصيل، أما الشافعية فهم يعتبرون أن الرأى الآخر أفضل) على أنه لا بد في هذه الحالة من أن تقضى الزوجة مدة العدة، ولا يصح لها في أثناء هذه المدة أن تتزوج . وفي هذه المدة لها على الزوج الحق في السكنى، لكن لا يكون لها الحق في النفقة إلا إذا كانت حاملا . ودفع الزوج للمهر هو كالحال في الطلاق الرجعي . ولا يجوز عقد زواج جديد بين الطرفين الأولين إلا إذا كانت المرأة فيما بين ذلك قد أتمت الزواج برجل آخر وعاشرته (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٩)، لكن حتى هذا السيل لا يكون ميسورا لهما إلا مرتين .
والطلاق الثالث يعتبر بائنا بين الأحرار (انظر سورة البقرة، الآية ٢٢٨ وما بعدها)، أما بالنسبة للرقيق فالطلاق الثاني هو البائن، ولا أهمية لكون الطلقات المتفرقة قد حصلت في زواج واحد أو أكثر لم يفصل بينها تحليل . وفيما يتعلق بالزواج بين الأحرار والإماء فإن مركز الرجل هو الممول عليه عند المالكية والشافعية والحنابلة، ومركز المرأة هو الممول عليه عند الحنفية .

طلاق

إحضار شاهدين تتوفر فيهما الشروط الشرعية . هذا على حين أن أهل السنة لا يرون ضرورة للشاهدين . والشيعية يجعلون قيمة للعبارات الملتبسة والعبارات والإشارات التي تحتل أكثر من وجه مهما كانت نية الناطق بالطلاق .

٧ - والطلاق ، من حيث هو نظام متعلق بتشريع الأسرة ، يجب أن يجرى من الناحية العملية على أسس تملها أحكام التشريع الإسلامي بكل شدة .

وقد أدت كثرة الطلاق ذاتها ، وفي أحيان كثيرة طلاق ثلاث لآفته الأسباب ، إلى هذا الإجراء الآتي :

إذا أراد الزوجان أن يتراجعا بعد الطلقة الثالثة فإنهما يبحثان عن شخص مناسب يكون مستعداً في مقابل مكافأة لأن يعقد على الزوجة ثم يطلقها على الفور ، وهناك تصيح الزوجة حلالاً لزوجها الأول ، ولذلك فإن الشخص الذي يقوم بالدور في هذا التحليل يسمى المحلل ، ويفضل استخدام شخص قاصر أو شخص مملوك ، لهذا الغرض .

ولا يمكن الاعتراض بحال على صحة مثل هذا الإجراء بشرط ألا تذكر كلمة التحليل عند عقد هذا الزواج الحاصل بين الطلاق ثلاثاً وبين المراجعة ، ويدافع الحنفية عن جوازه ، لكن المالكية والشافعية

ومدة العدة للمرأة ثلاثة قروء (انظر سورة البقرة ، الآية ٢٢٧) أى أنه عند المالكية والشافعية ثلاثة أطهار ، وعند الحنفية ثلاث حيضات ، فإذا كانت الزوجة حاملاً استمرت المدة حتى تضع حملها (انظر الآية نفسها) . أما بالنسبة للأمة فمدة العدة في الحالة الأولى قرآن ، وفي الحالة الثانية شهر ونصف ، فإذا كانت الأمة حاملاً استمرت المدة أيضاً حتى الوضع .

وعند الحنفية ، وهو الأشهر عند المالكية ، أنه لا يجوز وطء المرأة التي لم تطلق الطلاق البائن في أثناء مدة العدة ، وعند المالكية والشافعية ، والرأى الآخر للحنابلة ، أن ذلك محرم . وبحسب ذلك يعتبر الوطء عند الأولين رجوعاً في الطلاق في كل حال ، ولا يعتبر عند المالكية رجوعاً في الطلاق إلا إذا كانت يدة الرجل قد انعقدت على ذلك . أما الشافعية ، فلا يعتبرون في الرجوع في الطلاق إلا الكلام الصريح من جانب الزوج .

٦ - وأحكام الطلاق عند الشيعة لا تختلف إلا في تفصيلات قليلة الأهمية عن أحكامه عند أهل السنة التي تكلمنا عنها حتى الآن ، فالشيعة يفسرون الآية الثانية من سورة الطلاق تفسيراً أكثر تشدداً ، ويرون أنه لكي يكون الطلاق صحيحاً لا بد من

طلاق

Sitte und Recht in Nordafrika : Rackow
ص ٣٧، ٩٧، ١٩٤، ٢٧٧، ٣٧٩ وما بعدها؛
وفيما يتعلق بمصر : Lane *Manners and*
customs of the modern Egyptians
الفصلان ٣، ٤ ؛ وفيما يتعلق بشرق الأردن
انظر *Coutunes des* : A Jaussen
Arabes au pays de Moab ، قسم ٣ ؛ وفيما
يتعلق بشمال غرب جزيرة العرب انظر المؤلف
نفسه : *Coutumes des Fugara* ، قسم ٤ ؛
وفيما يختص بالهند الهولندية انظر المراجع التي
ذكرها Juynboll : *Handleiding* ص ٢٠٧،
هامش رقم ٣ ، وانظر بوجه عام كتب
وصف أحوال الشعوب وكتب (الرحلات) .

أما تركية فإنها باتخاذها منذ ١٩٢٦ القانون
السويسري في الأحوال المدنية هي البلد
الإسلامي الوحيد الذي ألغى الطلاق كلية .

المصادر :

علاوة على المصادر التي تقدم ذكرها
والمصادر الأصلية في الحديث والفقه انظر (١)
The Social Laws of the : R. Roberts
Qordan ، ص ٩٨ وما بعدها (٢) *Wenslnck*
Handbook of early Muhammadan
Tradition ، مادة طلاق (٣) *Sprenger*
Dictionary of the technical terms
ج ١ ، ص ٩٢٠ ؛ ج ٢ ، ص ٩٢١ (هذا
الكتاب هو كشف اصطلاحات الفنون
للتناوي) (٤) Juynboll : *Handleiding...*
الطبعة الثالثة ، ص ٢٠٣ وما بعدها (٥)

بعارضونه . وابن تيمية الحنبلي كان يرى أن
التحليل في الجملة غير جائز وقد هاجمه في
مصنف خاص له (انظر بروكلمان : تاريخ
الأدب العربي ، ج ٢ ، ص ١٥٥ ، رقم ٣٨)
لكن ابن تيمية كان فيما يظهر متفرداً في
ذلك .

وتعليق الطلاق قد تكون له أغراض
مختلفة : فالرجل قد يستخدم هذا الطلاق مثلاً
لكي يحمل نفسه أو زوجته على شيء أولي
يرجع عن شيء مخافة الطلاق الذي يهدده ،
أو لكي يكسب بعض ما يقول قوة . وفي
الهند وبين سكان المضائق وفي شطر كبير
من جزر الهند الهولندية ، صار هذا التعليق
للطلاق عادة جارية عند عقد الزواج ، ويندر
إغفاله ، وهو يستخدم في فرض التزامات على
الرجل لزوجته فإن هو لم يف بها انحلت
الزواج بالطلاق (انظر Snouck Hur-
De Atjehers : gronje ، ص ٣٨٢
وما بعدها ؛ *Verapride Geschriften* :
ج ١/٤ ، ص ٣٠٠ وما بعدها ؛ Juynboll :
Handleiding tot de kennis van de
mohammedaansche wet ، ص ٢٠٧ وما
بعدها ، الطبعة الثالثة) .

أما عن الناحية العملية للطلاق بحسب
ما تطور في بلاد مختلفة في ظل الشريعة وفي
ظل القانون العرفي بين أهل البلاد فانظر
(فيما يتعلق بشمال أفريقية Ullach and

طلاق:

وهي تحدث عما في القرآن من آيات الطلاق أحيانا ، لكنك لا تجد فيها التبع الكامل للطلاق في القرآن ، واستخراج الأحكام من آياته ١١ وهي تحدث عن أحاديث في الطلاق ، لكنك لا تجد فيها ذلك التبع ، الذي هو دراسة للطلاق في الحديث ، واستخراج الأحكام من مروياته ١١ وهي تحدث عن اجتهاد المجتهدين في الطلاق ، وتذكر آراء طبقات مختلفة منهم ، لكنها لا تبين التطور الاجتهادي لأحكام الطلاق الفقهية ١١ ولا هي تقدم صورة مما استقر عليه الأمر أخيراً من أحكام الطلاق المذهبية ١١ وهكذا لا تكون مادة طلاق في دائرة المعارف الإسلامية درساً مستوفياً للجانب محدود، من جوانب البحث الإسلامي ، يخرج القارئ منه بفائدة صالحة ، ولا هي إلمام عام منسق ، بتلك الجوانب ، من البحث الإسلامي .

ولعل المادة كانت تستحق التناول المبتدأ ، كما حدث ذلك في غير مادة من الدائرة المترجمة حين بدأ عدم وفاء ما كتب عنها في الأصل الأوروبي ١١

وربما كانت الكتابة المبتدأة فرصة قد فانت . . . فلننظر فيما قدم من هذه المادة .

— ٢ —

في صفحة (٢٤٣) يقول الكاتب :
« وأخيراً يجب أن نذكر أنه بحسب ماورد في الحديث أن الرسول — صلى الله عليه وسلم — أوقع الطلاق من فوره على نساء استعجن بالله أمامه . وروى أنه أشار بأن يطلق عبد الله

Muhammedanisches Recht : Sachau und Schafitische Lehre ، الكتاب الأول
Istituzioni di diritto : Santillana (٦)
musulmano malichita ، ج ١ ، ص ٢٠١
وما بعدما (٦) *Hughes Dictionary : of Islam* ، مادة طلاق .

أبو ريدنة [J. Schacht]

تعليق

على مادة « طلاق »

— ١ —

يلحظ في هذه المادة الإغالة بغير طائل ، فن تكرار في غير موضع ، إلى تلخيص بعد تفصيل ، مما يقلل الاستفادة ، من هذه الصفحات الكثيرة .

ثم يلحظ في المادة عدم وضوح الطابع المميز لها ، فهل هي تاريخية ، أو اجتماعية ، أو فقهية ؟ وإذا كانت فقهية ، فهل هي من فقه القرآن ، أو فقه السنة ، أو الفقه المذهبي في صورته الأخيرة ؟ فإن أهل الذكر يدركون الفروق بين هذه الدراسات المختلفة .

وفي المادة لمحات من كل هذه الاتجاهات ، لا تكتمل منها واحدة ؛ فهي تحدث عما كان عليه الأمر أول ظهور الإسلام ، من مفارقة ما زاد عن أربع ، عن عنده أكثر ، وتحدث عما صار إليه الأمر حديثاً في تركية ، من إلغاء الطلاق ، ولكنك لا تجد فيها التناول التاريخي الصادق ، للطلاق عند العرب ، أو الساميين ، أو المسلمين على مرور الأزمنة ١١

طلاق

ما هو معروف من الخبر ، فمن أفهم هذه المرأة المستعينة أن هذا هو ما يجب الرسول عليه الصلاة والسلام أن تلقاه به المرأة أول لقاء ، فتوهمت المرأة ذلك واستعادت .

والمسألة كلها أهون من أن يطول فيها القول بأكثر من ذلك .

وأما إشارة الرسول عليه السلام بأن يطلق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ، فيحسن أن تقدم بين يدي الكلام عنها ، ما أدب به القرآن الناس ، عند كراهتهم هم أنفسهم لظواهر الزوجات وما أهم به الرسول عليه السلام بيان هذا التأديب ؛ وذلك من آية النساء : ١٩ - قوله : . . وعاشروهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ، فهذا هو ما فلا الرسول عليه السلام على عمر وابنه وغيرهما ؛ ثم نقل أنه قال ، في هذا التأديب : . . لا يفرك مؤمن ومؤمنة ، إن كره منها خلقاً رضى منها آخر ، . . أو كما قال في هذا المعنى . . ومن هذه الآية أخذ العلماء دليل كراهة الطلاق ، مع الإباحة ؛ وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله لا يكره شيئاً أباحه إلا الطلاق والأكل ، وإن الله ليبغض المعنى إذا امتلأ - تفسير القرطبي ج ٥ ، ص ٩٨ .

وفي ظل هذا التوجيه القرآني والنبيوي إلى ما يفعل عند الكراهة . للزوجة تنظر في حادث ابن عمر ، وكراهة أبيه لزوجته ففهم ، الحديث - كما في مسند ابن حنبل ، ج ٢ صفحات ١٥٧ ، ٥٣ ، ٤٢ - وإذا عمر يقول للرسول عليه

ابن عمر زوجته ، لأجل أن أباه كان يكرهها . وأول ما في ذلك : التمييز بالجمع عن نساء استعذن بالله أمامه ، فإن المشهور أن ذلك لم يكن من جمع من النسوة !!

عل أنك تجاوز ذلك إلى تفهم مراد الكاتب بإيراد هذين المعنيين ، من طلاق من استعادت بالله أمام الرسول عليه السلام فوراً ؛ وطلاق ابن عمر زوجته لأجل أن أباه كان يكرهها ؟ فهل يريد الكاتب أن الطلاق كان هيناً ، ولأسباب يسيرة ؟ . . أو هو يريد أن إشارة الرسول بطلاق زوجة ابن عمر فيها شيء ما من هذه السهولة ، في تقدير تلك الرابطة ؟ أو هي غزوة منه بذكر استعانة امرأة أمام الرسول عليه السلام ؟

فأما أن الطلاق كان هيناً ولأسباب يسيرة ، فواضح في حالة الاستعانة أمام الرسول عليه السلام أن أساس هذه الرابطة الزوجية ، وهو المودة والرحمة - آية ٢١ : الروم - ليس موجوداً من جانب المرأة ، وقد قال القرآن الكريم : وعاشروهن بالمعروف ، . . وهو ما فهم منه أن يفعل بها الزوج ما يجب أن تفعل به ، أي أن يصنع لها كما تفضل له - والعبارتان لابن كثير والبغوي ج ٢ ، ص ٣٨٤ و ٣٨٥ ط المنار - وإذا كان الأمر كذلك ، فهل بقي شيء من أساس هذه الصلة ، أو نظام التعامل فيها بعد الاستعانة بالله من الزوج !!

ولا موضع للغمز في خبر الاستعانة بالله أمام الرسول عليه الصلاة والسلام ، لأنها - حين تفصح - ليست إلا من حيل النساء ، على

طلاق

تاريخية على وجه اليقين ابتداء من إبراهيم النخعي .

وفي قوله يجب أن تعتبر غير تاريخية ، جراءة ، لا يقبها منهنج البحث المحرر ؛ فكل ما في الأمر أنه قد يشك في هذه النسبة ، ولكن هذا الشك لا يعطيه الحق في إيجاب عدم تاريخيتها . . ولو قد قال إنه يشك في تاريخية هذه النسبة ، أو إنه يتهم هذه النسبة بكذا أو كيت لساخ له من ذلك ما يصح ، ثم ينظر في تقدير أثره على تاريخية النسبة ، لا أن بهجم على تقرير وجوب إهدار تاريخية النسبة هكذا .

وفي كل حال فإن هذه العبارة حين تصلح بما يحتمله المنهج الصحيح ، فتكون مثلا :

« وهذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يمكن أن تعتبر غير تاريخية » . . يكون هذا القول من الكاتب هو الامتداد المتجنى لهاجهتم السند الإسلامي ، وتصيدهم الشبه لاتهمه ، من العصر الأول حين لم تكن الحاجة ماسة إلى تتبع السند ، لقرب العهد بمصدر الرواية ، وحيث المشافهين له عليه الصلاة والسلام .

وقضية هذا الاتهام للسند وتاريخيته قد سمقت مناقشتها ، ورد شبه المستشرقين فيها ، بقاعات الدرس في الجامعات بمصر والإسكندرية ولا مجال هنا لإعادة ذلك القول المفصل في ذلك .

ولعل أوجز ما نشر منها ماورد في كتاب « مالك بن أنس : ترجمة محرومة » لكاتب هذا التعليق ، وهو في ص ٥٦٤ إلى ٥٦٧ — من الطبعة الأولى .
أمين الخولي

السلام : يا رسول الله إن عند عبد الله بن عمر امرأة كرهتها له ، فأمرته أن يطلقها فأبى ، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا عبد الله طلق امرأتك فطلقتها .

ودعك من أنه خبر آحاد ، وأن في سنده الحارث بن عبد الرحمن ، قال الحاكم : لم يرو عنه غير أحمد . . وانظر في عبارة الحديث قول عمر ، فكرهتها له ، أي كرهها لابنه ، وليس أن عمر الأب هو الذي كره زوجة ابنه .

وكراهة عمر هذه الزوجة لابنه تحتمل أشياء كثيرة ، وتبين قيمة مشورة هذا الأب الذي عرف بحسن التقدير ، وأيدت ذلك فيه حوادث كثيرة أيد الوحي فيها رأيه ، كما هو معروف . . ولا بد في أن يكون تقدير الرسول عليه السلام لهذا الرأي من عمر في أن هذه زوجة غير صالحة لابنه ، وكراهتها له ، لا كراهة عمر لها ، هو التقدير الدقيق ، في ظل هذا الهدى القرآني ، عند كراهة النساء ، ولذلك كله أشار الرسول عليه السلام بطلاق ابن عمر لمن كرهه أن تكون زوجة له .

ولا يبق في الحادث بعد ذلك ، وتعبير عمر بقوله « كرهتها له » موضع للملاحظة ؛ وهو شهادة على دقة الكاتب أو أمانته ، حين يقول من أجل أن أباه كان يكرهها . . مع أنه كان يكرهها له .

— ٣ —

وفي (ص ٢٤٣) نفسها يقول الكاتب :
« . . ومثل هذه النسبة إلى أقدم الفقهاء يجب أن تعتبر غير تاريخية » وإنما أصبحت

الفهرس

صفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٥	البلاغة
١٥	التفسير
٤٧	السيرة
٦٩	الشريعة
٩٥	الطلاق